

مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة

العدد الثالث

١٤١١ هـ

١٩٩١ هـ

قواعد النشر

١ - يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلومات، والإشارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها، وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ - يشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار، وألا يكون منشوراً من قبل.

٣ - تكون الكتابة بخط واضح، على وجه واحد من الورقة، أو طباعة على الآلة الكاتبة.

٤ - يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، ويضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - تكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كل صفحة على حدة.

٦ - يُفَضّل أن يُصدّر كل بحث بنبذة مختصرة لا تزيد على نصف صفحة يلخص فيها الكاتب بحثه، والأفكار العامة التي عالجها.

٧ - يُرافق كل بحث بنبذة عن صاحبه، تعرّف به، وبسجله العلميّ، وأبرز مؤلفاته.

٨ - لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب.

٩ - تعرض الملاحظات التي أبداها المُحكّم على البحث الصالح للنشر على صاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

١٠ - لا تُرد البحوث والموضوعات المرسلة للمجلة إلى أصحابها سواء نُشرت أم لم تُنشر.

١١ - يبلغ صاحب البحث بوصول موضوعه ونتيجة التحكيم.

١٢ - يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة وفقا لاعتبارات فنية.

١٣ - تدفع المجلة مكافأة نقدية رمزية لكل بحث يُنشر فيها.

١٤ - ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي :

كلية الدراسات الإسلامية والعربية (عميد الكلية)
ص . ب (٥٠١٠٦) دبي - الإمارات العربية المتحدة

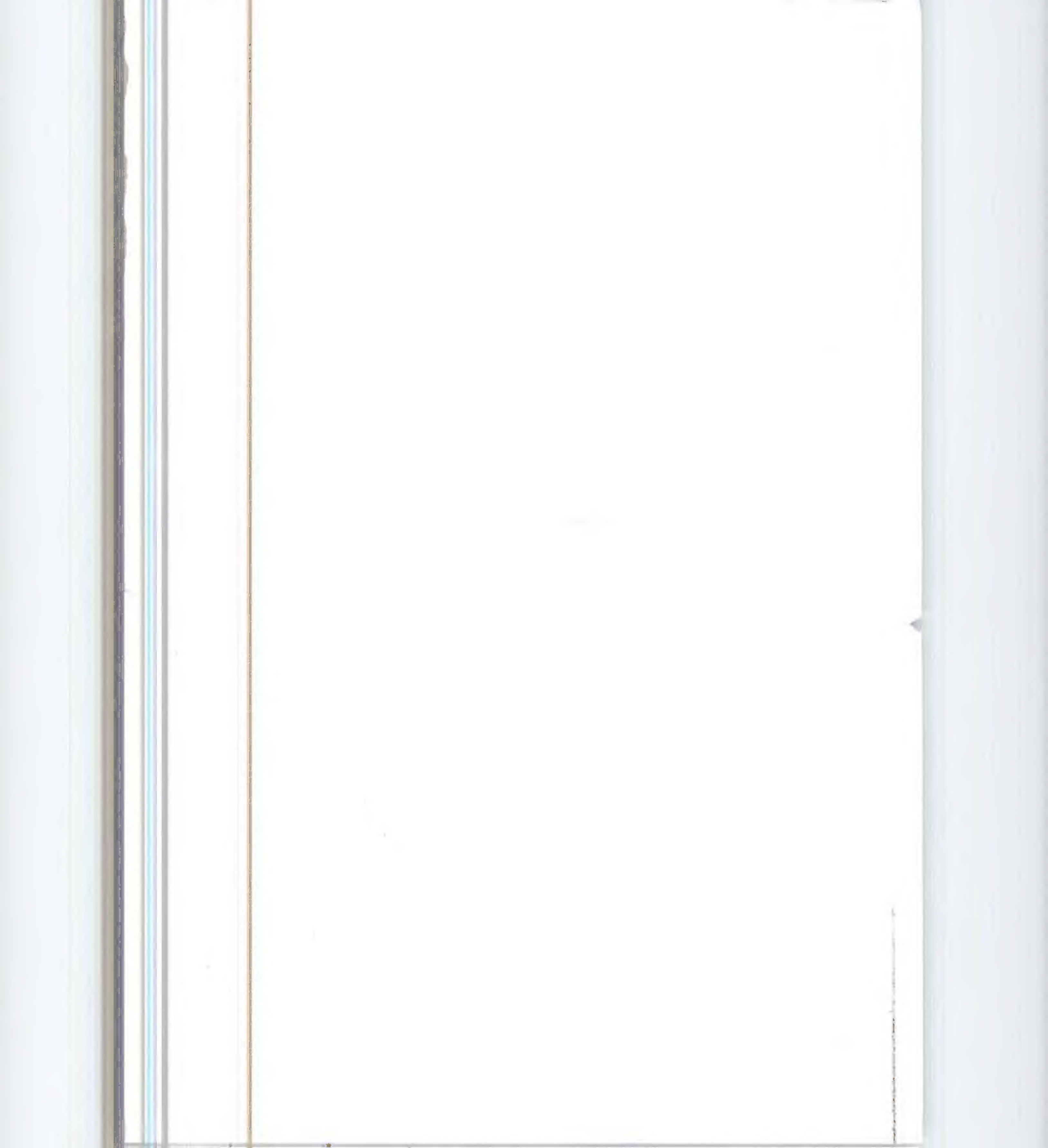


مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة

العدد الثالث



هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير : ا.د. إبراهيم محمد سلقيني (عميد الكلية)

مدير التحرير : ا.د. وليد إبراهيم قصاب (أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها)

هيئة التحرير :
- د. رجب شهوان (مدرس في قسم الشريعة)
- د. نشأة ضيف (مدرس في قسم أصول الدين)
- د. غازي طليمات (مدرس في قسم اللغة العربية وآدابها)
- د. عمر الداعوق (مدرس في قسم أصول الدين)

طبيعة المجلة وأهدافها

١ - تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الجادة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعه وتخصصاته.

٢ - يمكن أن يكون البحث تحقيقا لمخطوطة تراثية أو تأليفا في موضوع من الموضوعات الهامة.

٣ - تنشر فيها بعض محاضرات الموسم الثقافي، وبعض أخبار الكلية.

٤ - تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعرضها على أستاذ مختص أو أكثر من داخل الكلية أو خارجها، ثم ينشر ما يجيزه المحكّمون.

أسعار المجلة

• دول مجلس التعاون الخليجي (ما يعادل) ١٠ دراهم

البلد	السعر	العملة	البلد	السعر	العملة
الأردن	١,٥	دينار ونصف	لبنان	٤٥	ليرة
تونس	١,٥	دينار ونصف	مصر	١	جنيه
الجزائر	١٠	دنانير	المغرب	١٠	دراهم
الجماهيرية	١	دينار	اليمن	١٠	ريالات
السودان	١	جنيه			
سورية	٣٠	ليرة			
الكويت	١	دينار			

• دول غير عربية : معادل ٣ $

أفغانستان — تركيا

باكستان — أوروبا

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

نحمدك اللهم حمد الشاكرين، ونصلي ونسلم على نبيك المختار الأمين المبعوث هدى ورحمة للعالمين، وبعد :

فإنّ كلية الدارسات الإسلامية والعربية تضع العدد الثالث من مجلتها بين أيدي القراء والدارسين، حافلاً ـ كالعادة ـ بمجموعة من البحوث والمقالات الجادة الهادفة التي تعمق الفكر الإسلامي بعد أن حظي العددان : الأول والثاني بالقبول واستُقبلا بالاستحسان والتشجيع، بفضل الله تعالى وتوفيقه.

ويقترن صدور هذا العدد من المجلة بالاستعداد لتخريج الدفعة الأولى من طلاب الكلية في نهاية العام الجامعي الحالي (١٤١١ هـ / ١٩٩١ م) بعد أن أتموا تحصيلهم العلمي على مدى خمس من السنوات وتزوّدوا بها ثقفوا من علوم الشريعة الإسلامية واللغة العربية، وما ربّوا عليه من قيم فاضلة، ومثل عليا.

ومن قبيل حرص الكلية على الأخذ بيد طلبتها الذين تخرجهم، وتيسير السبل على من شاء متابعة تحصيله العلمي العالي منهم، عقدت اتفاقية ثقافية مع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، بتاريخ (٢١/ ١٠/ ١٤١١ هـ الموافق ٦/ ٥/ ١٩٩١م) وتُعادل بموجبها الإجازة التي تمنحها الكلية مع الإجازة التي تمنحها كلية أصول الدين بأقسامها في جامعة الإمام، كما يُقبل حاملوها في الدراسات العليا في كلية الشريعة بجميع أقسامها وفي كلية أصول الدين بجميع أقسامها، وفي المعهد العالي للقضاء، والمعهد العالي للدعوة الإسلامية في المدينة المنورة، وقسم الدعوة في كلية الدعوة والإعلام بجامعة الإمام.

كما جددت الكلية اتفاقيتها العلمية مع جامعة الأزهر لمدة خمس سنوات اخرى بتاريخ (٣٠/ ١٠/ ١٤١١ هـ الموافق ١٣/ ٥/ ١٩٩١م) وهي كسابقتها التي أبرمت مع جامعة الإمام تتضمن بعض البنود الهامة منها :

التعاون الثقافي بين الجامعة والكلية، وتبادل زيارات الأساتذة، وتبادل الرسائل الجامعية والإشراف عليها، وتبادل اللقاءات الطلابية والمعلومات والوثائق والدوريات ومعادلة الدرجات العلمية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي مع كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين وكلية

البنات الإسلامية بالقاهرة والكليات المماثلة في جامعة الأزهر، وكانت الكلية قد عقدت من قبل اتفاقيتها العلمية الثقافية مع جامعة القاهرة (كلية دار العلوم) لتفتح أمام خريجها باباً ثالثاً لمعادلة شهادته في هذه الجامعة، وإكمال دراسته العليا فيها.

إن الكلية ماضية ـ بعون الله تعالى ومشيئته ـ في أداء رسالتها الخيّرة، والاضطلاع بدورها الكريم المنوط بها، وهو خدمة الإسلام العظيم، وإعلاء كلمته في الأرض، شعارها في ذلك قوله تعالى: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» وإنها تسأل الله تعالى ـ وهي تضع العدد الثالث من مجلتها التي تحمل صوتها، وتعبّر عن توجهها الفكري بين أيدي القراء والدارسين ـ أن يلهمها السداد فيما تأتي أو تدع، وأن يقيها العثرات، وأن يجعل جهود القائمين عليها، والعاملين فيها، خالصة لوجهه الكريم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

عميد الكلية ورئيس تحرير المجلة

أ. د. إبراهيم محمد سلقيني

مقاصد الشريعة العامة

أ. د. إبراهيم سلقيني
عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية

مخطط البحث:

أولا: تعريف مقاصد الشريعة العامة، وبيان أهميتها، وابتناء الشريعة على المصالح.

ثانيا: أنواع المصالح بصورة عامة.

ثالثا: أنواع المصالح التي قصدها الشارع من التكاليف بحسب أهميتها، وقوتها، وتأثيرها.

رابعا: ترتيب المقاصد.

أولا: تعريف مقاصد الشريعة العامة، وبيان أهميتها، وابتناء الشريعة على المصالح.

مقاصد الشريعة: هي الأهداف التي قصدها الشارع في جميع أحكامه أو معظمها، إن الشارع الحكيم لما شرع الأحكام قصد منها حفظ مصالح الناس. بجلب النفع لهم، ودفع الضر عنهم، والمراد بالنفع ما يراه الشارع نفعاً، والضر ما يراه ضراً، وليس ما يراه الناس نفعاً لهم، ولا ما يراه الناس ضراً لهم، فإن الإنسان قد يرى ما ليس بنافع نافعاً، وقد يرى ما يكون غير ضار ضاراً، لأنه ينظر بما يوحي به هواه، ولذلك كان الشرع حاكماً لا محكوماً عليه.

فكل ما جاء به الإسلام من عقائد، وعبادات، وتشريعات، ومبادىء، ونظم، وآداب، وسلوك، إنما يتوخى تحقيق مصالح الناس. وحاجاتهم الضرورية، والرفاهية لهم، وسعادتهم في الحياة الدنيا، وسعادتهم الخالدة في حياتهم الأخرى، والعلماء مجمعون على ذلك. والفقه الإسلامي في جميع مذاهبه قائم عليها، إنما يختلف مذهب عن مذهب في كثرة التفريع عليها.

ثانيا: أنواع المصالح بصورة عامة: المصالح ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المصالح المعتبرة، وهي المصالح التي شهد الشارع باعتبارها، وترجع إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص بعد معرفة العلة التي أناط الشارع الحكم بها. كما حكم ان كل ما أسكر من مشروب فهو حرام قياساً على الخمر، لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف. فتحريم الشارع للخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة، ومثلها المصالح في حفظ النفس والمال. حيث شرع الله تعالى لحفظها القصاص، وقطع اليد......

النوع الثاني: المصالح الملغاة، وهي المصالح التي شهد الشرع ببطلانها، لأنها وإن لبست ثوب المصلحة ولكنها في حقيقتها مفاسد ومخاطر، وهي مصالح لا يصح بناء الأحكام عليها باتفاق العلماء،

ذلك لأن الشارع لا يلغي مصلحة إلا إذا ترتب على اعتبارها تفويت مصالح أكبر وأرجح منها، والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

أ ـ ان الشارع ألغى مصلحة حفظ النفوس من القتل والأسر بالاستسلام للعدو، ولم يعتد بهذه المصالح، بل أمر بمقاتلة العدو، والدفاع عن بلاد الاسلام مراعاة لمصلحة أرجح منها، وهي حفظ كيان الأمة وكرامتها وعزتها.

ب ـ منع تعدد الزوجات قد يبدو فيه مصلحة تلافي ما قد يحدث بين الضرائر من المنازعات والخصومات مما قد يؤدي الى نتائج سيئة في حل الروابط بين أفراد الأسرة الواحدة، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة، ولم يعتد بها، وأباح تعدد الزوجات، واكتفاء باشتراط العدل بين الزوجات لإباحة هذا التعدد، نظراً لما يترتب عليه من المصالح العديدة: كتكثير النسل الذي هو المقصود الأول من الزواج، وصون ذوي الشهوات الحادة عن اتخاذ الخليلات، والوقوع في الزنا المؤدي إلى اختلاط الأنساب، والأمراض من الايدز وغيره، وليكون التعدد علاجاً اجتماعياً عندما يعرض للأمة نقص في رجالها، وخاصة في أعقاب الحروب، حتى لا يبقى عدد كبير من النساء دون عائل يقوم بأمرهن، وزوج يحصن نفوسهن.

جـ ـ ومثل الربا فان فيه مصلحة ظاهرية للمقرض بالفائدة، وللمستقرض بالاستفادة من المال، ولكن الشارع ألغى هذه المصالح، ولم يعتد بها، وحرّم الربا، لأن هذه المصالح الظاهرية تخفي وراءها مفاسد كبيرة من الاستغلال، ووجود طبقة في المجتمع لا تعمل شيئاً، ولكنها تحصل على كل شيء، لأنها تملك المال، وطبقة أخرى تعمل كل شيء، ولا تحصل على شيء، حتى على الغذاء المناسب الذي يقيم أودها، والكساء الذي يواري جسدها، إنه العرق والدم اللذان يلغ فيهما المرابي بشراهة.

النوع الثالث: المصالح المرسلة، وهي المصالح التي لم يشهد لها من الشرع نص معين باعتبارها بعينها، ولا نص معين بإلغائها وبطلانها، وهي المصالح التي أطلق عليها الأصوليون المصالح المرسلة، أي المطلقة غير المقيدة بنص خاص.

وجمهور العلماء اعتبروها حجة شرعية، ومصدراً وأصلاً من أصول الأحكام في الوقائع التي لا نص فيها من قرآن أو سنة أو إجماع ولا يجري فيها قياس أو استحسان، ضمن شروط معينة من أهمها:

أن تكون مصالح حقيقية لا وهمية ظاهرية، وأن تكون مصالح عامة لا شخصية، وذلك بأن تحقق مصلحة لأكبر عدد من الناس، أو تدفع ضرراً عنهم، لا لمصلحة فرد أو أفراد محدودين، وأن لا تعارض حكماً، أو أصلاً ثابتاً بنص أو إجماع. فلا يصح مثلاً اعتبار المصلحة التي تقضي مساواة الابن والبنت في الميراث، لأن هذه المصلحة ملغاة بمعارضتها النص القرآني.

واستدل جمهور العلماء على حجية المصالح المرسلة بأدلة أذكر منها:

أ ـ إن الأحكام الشرعية أساسها مصالح الأمة، فكل ما فيه مصلحة عامة حقيقية مطلوب، وقد جاءت الأدلة بطلبه، وكل ما فيه مضرة منهي عنه، وقد جاءت الأدلة بتحريمه ومنعه، وهذا أصل ثابت مجمع عليه عند جميع علماء المسلمين، فما قال أحد منهم إن الشريعة الإسلامية جاءت بأمر ليس فيه مصلحة للعباد، وما قال أحد منهم ان شيئاً ضاراً، أو فيه مفسدة قد شرع في جملة ما شرع.

ب ـ إن مصالح الناس تتجدد يوماً بعد يوم، ولا تتناهى، فلو لم تشرع الأحكام لما يتجدد من مصالح الناس، واقتصر التشريع على المصالح التي نص الشارع عليها بأعيانها لعطلت كثير من مصالح الناس، في مختلف الأزمنة والأمكنة، ولوقف التشريع عن مسايرة تطورات الناس، وتلبية مصالحهم، وهذا يتعارض مع ما هو مجمع عليه من تحقيق التشريع لمصالح الناس.

جـ ـ إن الصحابة رضي الله عنهم قد سنوا أحكاماً كثيرة لتحقيق مطلق المصلحة العامة. فأبو بكر رضي الله عنه جمع الصحف المفرقة في مصحف واحد، وحارب مانعي الزكاة، واستخلف عمر بن الخطاب، وعمر رضي الله عنه أمضى الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، ومنع سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات لأن الله تعالى أعز الإسلام، ووضع الدواوين، وأقام السجون، وجميع هذه الأحكام بنيت على المصالح المرسلة، وأقرها الصحابة جميعاً، وهذه المصالح كلها لا دليل من الشرع على إلغائها وإبطالها بأعيانها.

وهكذا نشأت نظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي، واتفق العلماء على أن الضروريات التي جاء الشرع لتحقيقها، والمحافظة عليها في جميع أحكامه حسب الاستقراء هي:

١ ـ حفظ الدين

٢ ـ حفظ النفس

٣ ـ حفظ النسل

٤ ـ حفظ العقل

٥ ـ حفظ المال

قال الغزالي رحمه الله تعالى في المستصفى: فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة... الخ.

فالمصلحة الحقيقية هي في ضمان حفظ الأصول الخمسة المذكورة.

وقد دلت النصوص الشرعية، كما دل الاستقراء على أن الشريعة موضوعة لتحقيق مصالح الناس عاجلاً أو آجلاً، إما بجلب النفع لهم، وإما بدفع الضرر والفساد عنهم، فمن ذلك:

في بعثة الرسل، وهي أصل الشرائع كلها:

«رسلاً مبشرين ومنذرين، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»[1]، فقد علل بعثهم بإرادته أن يقطع حجة الخلق في أن يقولوا: ما كلّفتَنا ولا بشرتَنا ولا أنذرتنا، وهذا شبيه بقوله تعالى في آية أخرى: «ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا: ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً، فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى»[2].

ويقول في رسالة خاتم الرسل والأنبياء صلى الله عليه وسلم:

«وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»[3]، فقد حصر رسالة محمد صلى الله عليه وسلم في كونها رحمة للعالمين، مع الإتيان بالمفعول لأجله، وهو مفيد للتعليل.

ويقول تعالى في أصل الخلق:

«وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء، ليبلوكم أيكم أحسن عملا»[4]، فقد علل الخلق بالابتلاء، أي: اختبار الناس، وإظهار من هو أحسن عملاً، ويقول: «وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون»[5]، «الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً»[6].

وأما التعليلات لتفاصيل الأحكام فأكثر من أن تحصى منها ما يلي:

قوله تعالى بعد آية الوضوء: «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهركم، وليتم نعمته عليكم»[7].

---

(١) آية / ١٦٥ / من سورة النساء.
(٢) آية / ١٣٤ / من سورة طه
(٣) آية / ١٠٧ / من سورة الأنبياء.
(٤) آية / ٧ / من سورة هود.
(٥) آية / ٥٦ / من سورة الذاريات.
(٦) آية / ٢ / من سورة الملك.
(٧) آية / ٦ / من سورة المائدة.

وقوله تعالى في الصيام: «يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم، لعلكم تتقون»[1].

وفي الصلاة: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»[2].

وقوله تعالى في الجهاد: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا»[3]، فقد أذن لهم بالجهاد، لأنهم أخرجوا من ديارهم بغير حق.

وقوله تعالى في القصاص: «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب»[4].

فعلة تشريع القصاص هي ما يؤدي إليه من ردع للجناة، فلا يعتدون على النفوس، فيكون في ذلك حياة للأمة.

هذه الأمثلة تعرف أن الشريعة معللة بتحقيق مصالح العباد، ونقطع بالاستقراء بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومبادئها.

وبناء على ذلك ثبت القياس والاجتهاد، لأنه لو لم يكن التعليل لما ساغ القياس، ولجمدت الشريعة، فلم يكن للمجتهدين أن ينظروا في تحقيق مناط الحكم، أو تخريجه أو تنقيحه، وقد وجدنا في القرآن الكريم والسنة النبوية أمثلة كثيرة تدل على تعليل الأحكام، وهي أكثر من أن تحصى:

أ ـ فمن ذلك في القرآن الكريم أن الله سبحانه قد يذكر وصفاً، ثم يرتب عليه حكماً فيفهم السامع أن ذلك الوصف علة الحكم، كقوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»[5]، «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله»[6].

---

(١) آية / ١٨٣ / من سورة البقرة

(٢) آية / ٤٥ / من سورة العنكبوت

(٣) آية / ٣٩ / من سورة الحج.

(٤) آية / ١٧٩ / من سورة البقرة.

(٥) آية / ٢ / من سورة النور.

(٦) آية / ٣٨ / من سورة المائدة

فقد جاء الحكم مرتباً بالفاء على الوصف، فدل على أن علة الجلد في الأول هي الزنا، وعلة القطع في الثاني هي السرقة.

والزنا يؤخذ من «الزانية والزاني»، والسرقة تؤخذ من قوله تعالى: «والسارق والسارقة».

وقد يذكر الحكم مصرحا بسببه المقرون بحرف العلة كقوله تعالى: «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم»(١).

وقد يعلل الحكم بحرف التعليل صراحة، كقوله تعالى: «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى، فلله، وللرسول، ولذي القربى، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم»(٢)، والشاهد في قوله «كي لا يكون دولة».

وقد يأمر بالشيء مبيناً مصلحته الداعية إليه، كقوله تعالى: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ومن رباط الخيل، ترهبون به عدو الله وعدوكم»(٣)، وكقوله تعالى: «وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم»(٤).

ب ـ ومن ذلك في السنة ما روى البخاري في شأن الرجل الذي وقصته الدابة وهو محرم فمات: «لا تقربوه طيباً، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً».

وفي رواية «لا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً».

وقوله صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص، حين أمره أن يكتفي بالتصدق بثلث ماله. «الثلث، والثلث كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس، وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها، حتى ما تجعل في امرأتك»(٥).

---

(١) آية / ١٦٠ / من سورة النساء.
(٢) آية / ٧ / من سورة الحشر.
(٣) آية / ٦٠ / من سورة الأنفال.
(٤) آية / ١٠٣ / من سورة التوبة.
(٥) رواه البخاري ومسلم والترمذي.

وقوله عليه الصلاة والسلام في بيان علة الحكم بطهارة سؤر الهرة: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»(١) مشيراً بذلك إلى ما يلحق الناس من مشقة، اذا حكم بنجاسة سؤرها، لأنها كثيرة الدخول على الناس، والطواف بهم، ويصعب التحرز منها.

وهكذا يتبين لنا أن القرآن الكريم، والسنة النبوية يعللان الأحكام.

وليس التعليل مؤدياً إلى القول بوجوب شيء على الله، بل إنه تعالى هو الذي أوجب على نفسه بنفسه، وقد قضت بذلك حكمته، ورحمته، وليس ذلك قيداً على إرادته، حتى يكون نقصاً، تعالى الله عن كل نقص وتنزه.

ثالثاً: أنواع المصالح التي قصدها الشارع من التكاليف بحسب أهميتها وقوتها وتأثيرها:

فتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات أو الكماليات.

وكل من هذه الأقسام الثلاثة له مكملات هي بمثابة التتمة والتكملة له، على أن هذه الثلاثة متفاوتة في الاعتبار بالنسبة للتكميل.. إذ يمكننا أن نقول: إن الحاجي بالنسبة للضروري مكمل له، والتحسيني بالنسبة للحاجي مكمل له.

١ ـ الضروريات: المصالح الضرورية هي المصالح التي لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة. بل على فساد، وتهارج وفوت الحياة.

وفي الآخرة: فوتُ النعيم والنجاة، والرجوعُ بالخسران المبين...

والضروري راجع إلى حفظ خمسة أمور في نظر الكثير من العلماء كما بينت وهي:

---

(١) رواه الترمذي في صحيحه.

الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

وزاد بعضهم سادسا. وهو حفظ العرض. لأن المرء قد يفدي عرضه بنفسه وماله. والنفس والمال ضروريان. فما يكون الضروري فداء له هو أولى بأن يعد ضرورياً قال الشاعر:

يهون علينا أن تصاب جسومنا ... وتسلم أعراض لنا وعقول

وقال آخر:

أصون عرضي بمالي لا أدنسه ... لا بارك الله بعد العرض في المال

أحتال للمال إن أودى فأجمعه ... ولست للعرض إن أودى بمحتال

٢ ـ **أما الحاجيات**: فهي المصالح التي يحتاج الناس إليها للتوسعة، ورفع الشدة والضيق المؤديين إلى الحرج والمشقة، فإذا لم تراع لا تختل الحياة كما في القسم الأول، بل يدخل على المكلف باختلالها الحرج والمشقة.

٣ ـ **وأما التحسينات أو الكماليات**: فهي المصالح التي يقصد بها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال التي لا تألفها العقول السليمة، ويجمع ذلك مكارمُ الأخلاق.

وحفظ الضروريات يكون بأمرين:

الأول: ما يقيم أركانهَا ويثبت قواعدها، وذلك بمراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع.

أ ـ ففي دائرة حفظ الدين: شرعت العبادات لحفظه من جانب الوجود فالمكلف مطالب بالإيمان بالله الواحد الذي لا شريك له. المتصف بكل كمال المنزه عن كل نقص.

فإيجاب هذا الإيمان على المكلف إقامةُ لأهم ركن من أركان الدين فهو حفظ له من الجانب الإيجابي أو من جانب الوجود.

والمكلف أيضا، مطالب بالإسلام، وهو النطق بالشهادتين، ومكلف بالصلاة والصوم والزكاة والحج ونحو ذلك.

وكل هذه أركان تقيم الدين وتثبته، فهي حفظ له من جانب الوجود، وقد حصرت في ثلاثة: الإيمان، والإسلام، والإحسان، على اعتبار أن الإحسان شامل لجميع العبادات التي شرعت لحفظ الدين.. عن طريق إقامته، وتوطيد أركانه.

وحفظ الدين من جانب العدم يمكن أن نمثل له: بمنع كل ما يؤدي إلى المساس به، أو الطعن فيه، وبمشروعية قتل المرتد، ومشروعية الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله، والمحافظة على العقيدة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ب ـ وفي دائرة حفظ النسل والنفس نجد ثلاثة أشياء أصلية وثلاثة مكملات. فالأصلية هي:

ـ إقامة أصل مشروعية النسل أي اعتراف الشارع بشرعية تناسل الإنسان، وهو إقامة للنفس، وحفظ لها، على معنى أن ذلك يحفظ النوع الإنساني، ولولا التناسل ما بقيت النفس الإنسانية.

ـ ثم حفظ بقاء النسل بعد خروجه إلى الوجود، أي حفظ النفس الإنسانية في أشخاص الأفراد، باستعمال الأغذية من مأكل ومشارب لحفظه من الداخل. ومن جهة استعمال الملابس والمساكن لحفظه من الخارج.

ـ ثم حفظ النفس من جانب المحافظة على كل ما ينفع الجسم والنفس، ودرء كل ما يؤدي إلى العدم قبل أوانه. وإلا فالعدم آت لا شك فيه. ولهذا حرم القتل، والاعتداء على النفس.

فالشارع يدرأ ما يعود على النفوس بالإبطال بغير الحق. فيشرع أحكام الجنايات، من قصاص في النفوس، وفي الجروح والأطراف، ومن ديات وأروش، أي تعويضات.

ويدخل ضمن المحافظة على النفس، المحافظة على حرية الفكر، وحرية الرأي. والمكملات ترجع إلى:

ـ حفظ النفس من جهة العدمية، بتحريم الزنا، أي وضع النطفة في حرام، وذلك بتشريع أحكام النكاح الصحيح لينشأ جيل قوي متماسك يشعر بواجباته نحو أمته ووطنه، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته: كالطلاق، والخلع، واللعان. والنسب، والنفقة، وغيرها.

فالنفوس الإنسانية يمكن أن تكون متولّدة من أية علاقة، ولو من الزنا، ولكن حفظها من هذا الجانب الذي هو تحريم الزنا، وتشريع النكاح الصحيح هو نوع من الحفظ أسمى وأشرف وأبعد عن عادة البهيمة، وأحفظ للأنساب.

ـ وحفظ ما يتغذى به بأن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد.

ـ وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به، كالصيد والذبائح:

ومما فيه الزجر أيضاً لعب الميسر، ولم يرد فيه حد بخصوصه.

ـ وفي دائرة حفظ العقل:

بتناول ما لا يفسده، ويمكن أن يلحق بهذا النظر ملكوت السموات والأرض، والتفكير للوصول إلى الإيمان بالصانع جلّ وعلا. وفعل كل ما ينمي العقل ويقويه، بالتأكيد على طلب العلم، والتعمق فيه.

ومكمله: بالابتعاد عن كل ما يسوء العقل ويفسده، فحرم المسكر، والمخدر، وفرض الحد في الخمر، والزجر والتعزيز في سائر المخدرات.

ـ وفي دائرة حفظ العرض: اختيار ذات الدين.

ومن مكمله: تحريم القذف، وشرعية الحد عليه.

ـ وفي جانب حفظ المال:

يرجع حفظه إلى مراعاة دخوله في الإحلال بعوض، أو بغيره من

أبواب نقل الملكية شرعاً، وتنميته خشية ألا يفنى، وبالطرق المشروعة، فشجع تنمية المال بطريق حلال، ومكمله يرجع إلى:

دفع العوارض بالمحافظة عليه من الإسراف، والسرقة، والحرق، وسائر متلفاته، وتلافي ضياعه بالزجر والحد والضمان، فالزجر في الغصب الذي لم يحصل به تلف، أي إن من غصب مالاً ولم يحدث به تلفاً، فإن على الغاصب عقوبة زاجرة توقع عليه، والضمان في الغصب الذي حصل به التلف، والحد في السرقة، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول المال في ملكية الناس.

وهكذا فان لكل مرتبة من المراتب الثلاثة: الضرورية، والحاجية، والتحسينية مكملاً، ومن أمثلة المكمل للضروري ما يلي:

التماثل في القصاص:

فإن الضروري لحفظ النفوس هو القصاص، لكن اشتراط التمثيل، لا تدعو إليه الضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة. فمثلا: لا تقطع اليد الصحيحة باليد الشلاء، ولا يقتل الحر بالعبد، لأنه لا بد من التماثل في القصاص.

فاشتراط التماثل تكميل لحكمة القصاص الذي هو ضروري، ولو لم يشرع هذا التماثل لما ترتب على فقده إخلال بحكمة مشروعية القصاص الذي هو ضروري، لكن تشريعه فيه تكميل، فليس من حقك أيها الولي، أو أيتها العصبة للجاني أن تحتجوا على ذلك، فإنما تكون لكم شبهة في الاحتجاج والثوران إذا لم يكن هناك تماثل، بأن قطعنا يداً سليمة بيد شلاء، وأخذنا حراً بعبد.

ولذلك يتبين أن التماثل في القصاص من شأنه أن يمكن للقصاص، وأن ينفي الاعتراض عليه، فهو مكمل له بهذا المعنى.

نفقة المثل:

فإن الضروري هو النفقة أصلا، أما كونها نفقةَ مثْل، فذلك تكميلي لما هو ضروري، ومن شأنه أن يرد اعتراض المنفَق عليه فيما لو زعم

أن ما ينفق عليه أقل من حاجته، وأن يرد اعتراض المنفق، فيما لو زعم أن ما ينفق أكثر من حاجة المنفَق عليه. فنفقة المثَل من حيث مثيلتها تكميل للنفقة التي هي ضرورية.

وأجرة المثل كذلك، فالمثلية فيهما تمنع التشاحن، والمنع من النظر إلى الأجنُبية، في جانب حفظ النسل، مكمل للضروري، بالمنع من الزنا، لأن النظر يجر إلى الزنا، ويدعو إليه، فتحقيق منع الزنا، إنما يكمل بمنع ما يجر إليه، وهو النظر.

وكذلك منع شراب القليل من المسكر، فإنه احتياط لمنع السكر، لأن القليل وإن لم يسكر فهو داعٍ إلى الكثير. فتحريم القليل، تكميل لتحريم الكثير، وكلا هذين القسْمين معروف بسد الذرائع.

وكذلك الربا: فإن منعه تكميل لحفظ المال، الذي هو ضروري.

وإظهار شعائر الدين، بصلاة الجماعة في الفرائض والسنن. تكميل للضروري، فإن أصل حفظ الدين الذي هو ضروري يتحقق بالصلاة، ولو في غير جماعة، ولكن إظهار الشعائر زيادة في ذلك وتكميل له.

والإشهاد في البيع: تكميل للبيع، فإذا اعتبرنا البيع من الضروريات كان ذلك من مكملات الضروري، وهكذا. . .

ومن أمثلة المكمل للحاجي، اعتبار الكفء، ومهر المثل في تزويج الصغيرة، فان ذلك لاتدعو إليه حاجة، مثل الحاجة إلى النكاح في الصغيرة، فإن أصل النكاح وإن كان حاصلاً بدونهما، لكنهما أشد إفضاء إلى دوام النكاح، وتمام الألفة، فهما إذاً من باب التكملة لما هو حاجي.

وإن قلنا: إن البيع من باب الحاجي: فإن الرهن من باب التكملة للحاجي أيضا.

ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة:

فقصر الصلاة محقق للترخيص، وهو بذلك مراعاة للأمر الحاجي، لكن الجمع بين الصلاتين مكمل لهذا الحاجي، فهو زيادة في التيسير، ورفع الحرج.

وكذلك جمع المريض، الذي يخاف بغلبة الظن أن يغلب على عقله، فإن المريض إذا غلب على عقله، سقطت عنه الصلاة، وتلك توسعة محققة لأمر حاجي، فوضع الشارع له توسعة أخرى، فأباح له أن يجمع الصلاتين جمع تقديم، ليشعر بأنه أدى ما عليه، وتستريح نفسه بذلك، فقد تنازل له عن شرط دخول الوقت بالنسبة للصلاة الثانية، ولو أنه لم يشرع ذلك لم يخل عدم شرعه بأصل الحاجي، وهو سقوط الصلاة عنه إذا غاب عقله.

ومن أمثلة المكمل للتحسيني آداب الأحداث: كأن يجلس المتبول غير مستقبل القبلة، ولا مستدبرها، فهذه زيادة في التحسينات، وتكملة لها.

ومندوبات الطهارة، كتقديم غسل اليد اليمنى على اليد اليسرى، والانفاق من طيبات المكاسب، والاختيار في الضحايا، والعقيقة، وما أشبه ذلك...

وهكذا فإن الحاجيات تعتبر مكملة للضروريات، والتحسينيات تعتبر مكملة للحاجيات.

فحفظ الدين: ضروري بالصلاة، والقصر في السفر حاجي، أو مكمل للضروري، وإظهار الشعائر بالصلاة في جماعة مكمل حاجي... وهكذا.

والجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة مكمل حاجي أيضاً.

رابعا: ترتيب المقاصد:

ليست المقاصد الشرعية الثلاثة ـ مستقلاً بعضها عن بعض، بل يكمل بعضها بعضاً كما أوضحنا، فالضروريات تتكمل بالحاجيات والتحسينات، والحاجيات تتكمل بالتحسينات.

والضروريات تعتبر أهم المقاصد، لأنه يتوقف عليها نظام الحياة كما قدمت، وبفقدها يختل نظام الحياة، أما الحاجيات فلا يترتب على فقدها اختلال نظام الحياة، انما يترتب على فقدها الوقوع في الحرج والضيق، وأما التحسينات فلا يترتب على فقدها إختلال نظام الحياة ولا الوقوع في الضيق والحرج وإنما يترتب على فقدها خروج عن مناهج الكمال.

وأنواع الضروريات أيضاً ليست في الأهمية بدرجة واحدة، بل تترتب أنواعها على النحو التالي:

حفظ الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال، فحفظ النفس أمر ضروري، إلا أنه يهدر في سبيل المحافظة على الدين، لأن حفظ الدين أهم، لذا يجب جهاد الأعداء.

كما يباح شرب الخمر للمضطر أو المكره بقصد حفظ النفس، لأن حفظ النفس مقدم على حفظ العقل، ويباح إتلاف مال الغير عند الإكراه، لأن حفظ النفس مقدم على حفظ المال، وبعض الأصوليين قدم حفظ النسل على حفظ العقل كما ذكرت.

والله تعالى أعلم.

المصادر والمراجع

الكتاب	المؤلف ووفاته	الطبع
الرسالة	للإمام محمد بن ادريس الشافعي/ ٢٠٤/ هـ	المطبعة الأميرية
الأصول	للبزدوي / ٤٨٢/ هـ	الطبعة الأولى
الأصول	للسرخسي / ٤٨٣/ هـ	دار الكتاب العربي
أصول الفقه	الشيخ محمد أبوزهرة / ١٩٧٤/ م	
الإحكام في أصول الأحكام	سيف الدين الآمدي / ٦٣٧/ هـ	مطبعة المعارف بمصر
التلويح على التوضيح	سعد الدين التفتازاني / ٧٩١/ هـ	محمد علي صبيح
المستصفى	لأبي حامد الغزالي / ٥٠٥/ هـ	الطبعة الأولى
الحاصل	محمد بن حسين الأرموي / ٦٥٦/ هـ	الطبعة الأولى
التحصيل	محمود بن أبي بكر الأرموي / ٦٨٣/ هـ	الطبعة الأولى
ارشاد الفحول	للشوكاني / ١٢٥٥/ هـ	الطبعة الأولى
التمهيد في تخريج الفروع على الأصول	للأسنوي / ٧٧٧/ هـ	احمد
التقرير والتحبير	ابن أمير الحاج / ٨٧٩/ هـ	المطبعة الاميرية
الموافقات	للشاطبي / ٧٩٠/ هـ	مطبعة المكتبة التجارية
المحصول	للرازي / ٦٠٦/ هـ	مخطوط بالأحمدية بحلب
جمع الجوامع	ابن السبكي / ٧٧١/ هـ	الطبعة الولى
شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع	أحمد المحلي / ٦٨٤/ هـ	الطبعة الأولى
شرح العضد على مختصر ابن الحاجب .	عضد الدين الإيجي / ٧٥٦/ هـ	الأميرية بمصر
روضة الناظر	لابن قدامة المقدسي / ٦٣٠/ هـ	السلفية بمصر
كشف الأسرار	عبدالعزيز البخاري / ٧٣٠/ هـ	مكتب الصنائع
مرقاة الوصول مع مرآة الأصول	ملا خسرو / ٨٨٥/ هـ	دار الطباعة العامرة
نزهة المشتاق شرح اللمع	محمد يحيى بن الشيخ أمان	طبعة أولى



ماهو الحج الأكبر

أ.د. نور الدين عتر

أستاذ التفسير والحديث

في جامعتي دمشق وحلب

قد ورد في كتاب الله تعالى هذا التعبير (يوم الحج الأكبر)، كما لـهَجتْ ألسنة الناس بهذا الوصف «الحج الأكبر» اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة، حتى ليخاله الكثيرون هو المعني في القرآن حقيقة[1]، كما يتهم بعضهم انها تسمية باطلة!

فما هو (يوم الحج الأكبر)؟ ولماذا وصف بالأكبر في كتاب الله تعالى؟ وهل لهذا الذي تعارفه الناس صلة بالآية الكريمة؟ واذا لم يكن، فهل له أصل يصح به ويعتمد عليه؟

الأصل هو القرآن:

لا بد قبل كل شيء من أجل الفصل في هذه الأسئلة من الرجوع الى المصدر الأصلي في هذا الوصف «الحج الأكبر»، ومعرفة دلالته، وهل تنطبق تلك الدلالة على ما شاع على الألسنة وذاع أو لا تنطبق؟ وما هو مسوِّغ ذلك إذن؟

إن الأصل الأصيل في هذا الاطلاق هو نص القرآن الكريم في الآية الثانية من سورة براءة: (وأذانٌ منَ الله ورسوله الى الناس يوم الحج الأكبر أنّ الله بريءٌ من المشركينَ ورسولُه).

ما هذا الأذان؟

أما الأذان فالمراد به الاعلام، وقد أرسل النبي صلى الله عليه وسلم سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه ليذيعه على الناس، ويتضمن أربعة أمور:

---

(١) هناك توقع أن يكون يوم عرفة هو يوم الجمعة في هذا العام ١٤١١ هـ ان شاء الله.

أخرج البخاري[1] عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «بعثني أبوبكر فيمن يؤذّنُ يوم النحر بمنى: لا يحجُ بعد العام شرك، ولا يطوف بالبيت عُريان. ويوم الحج الأكبر يوم النحر[2]. وانما قيل: الأكبر، من أجل قول الناس: الحج الأصغر. فنبذ أبوبكر الى الناس في ذلك العام، فلم يحج عام حجة الوداع الذي حج فيه النبي صلى الله عليه وسلم مشرك».

ويفسر الطبري[3] هذا الاعلام بما يرويه عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي رضي الله عنهم، قال: لما نزلت براءة على رسول الله، وقد كان بعث أبا بكر ليقيم الحج للناس، فقيل: يا رسول الله، لو بَعَثْتَ إلي أبي بكر؟ فقال: لا يؤدي عني إلا رجل من أهل بيتي. ثم دعا علياً فقال: «اذهب بهذه القصة من سورة براءة، وأذّن في الناس يوم النحر إذا اجتمعوا بمنى: أنه لا يدخل الجنة كافر، ولا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عُريان، ومَنْ كان له عهد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو له الى مدته».

فخرج علي رضي الله عنه على ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم العَضْباء حتى أدرك أبا بكر في الطريق، فلما رآه أبوبكر قال: أمير أو مأمور؟ فقال بل مأمور، ثم مضيا. فأقام أبوبكر للناس الحج، والعرب إذ ذاك في تلك السنة، على منازلهم من الحج التي كانوا عليها في الجاهلية[4].

حتى اذا كان يوم النحر قام علي بن أبي طالب فأذن في الناس بالذي أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا أيها الناس انه لا يدخل الجنة كافر، ولا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت

---

(١) في الجهاد (كيف يُنبذ إلى أهل العهد): ٤: ١٠٢.

(٢) هذا استنبطه الراوي من الآية الكريمة. انظر فتح الباري: ٨: ٢٢٢.

(٣): ١٤: ١٠٧ - ١٠٨ - الطبعة المحققة.

(٤) اي نزلت قبائل في مسك الحج في المنازل التي كانوا عليها في الجاهلية، لكن أداء المناسك كان على حسب المقرر شرعا، والذي هو في أصله من شريعة سيدنا ابراهيم عليه السلام.

عُريان، ومن كان له عهد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو إلى مدته».

فلم يحج بعد ذلك العام مشرك، ولم يطُف بالبيت عُريان. ثم قدما على رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان هذا من براءة فيمن كان من أهل الشرك من أهل العهد العام وأهل المدة الى الأجل المسمى».

وهكذا تضافرت الروايات واستفاضت بالأذان بهذه الأمور الأربعة حتى ما يُشك في ثبوتها.

فهذا هو الأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر.

ما هو يوم الحج الأكبر إذن؟

أما «يوم الحج الأكبر» المذكور في الآية القرآنية الكريمة فقد وجدناه مفسرا في رواية البخاري انه «يوم النحر»، ووردت أقوال بغير ذلك، حتى تبلغ جملة المنقول في ذلك خمسة أقوال، نوضحها فيما يلي:

القول الأول: ان يوم الحج الأكبر هو يوم عرفة:

وهو منقول ثابت عن علي وعن عمر بن الخطاب وغيره من الصحابة، وعن جماعة من أكابر التابعين كعطاء وطاوس وسعيد بن المسيب وغيرهم من أئمة الدين(١). وقال القرطبي في تفسيره(٢): «وهو مذهب أبي حنيفة وبه قال الشافعي». وقدمه النسفي المفسر من كبار الحنفية في تفسيره(٣).

ويشهد لهذا القول أن يوم عرفة هو أفضل الأيام(٤)، وفيه أداء ركن الحج الأعظم، وهو الوقوف بعرفة، الذي بفواته يفوت الحج.

وأيده قول من ذكرنا أيضا، كما أيده ابن عطية المالكي(٥) بأن أبابكر

---

(١) اخرج ذلك عن جماعة منهم الطبري بأسانيده في تفسيره جامع البيان: ١٤: ١١٣ ـ ١٤[illegible] وصرح المحقق بصحة السند عن علي رضي الله عنه وحقق صحته و ٥ ١٧ وانظر القائلين به عند ابن كثير: ٤: ٥٠ ـ ٥١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٨: ٦٩.

(٣) مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ١: ٦٤٣. تصوير دار الكتاب العربي.

(٤) اي بالنسبة للسنة. اما حديث «يوم الجمعة سيد الأيام» عند أحمد: ٣: ٤٣٠ وابن ماجه ١: ٣٤٤ فانه بالنسبة لأيام الاسبوع.

(٥) في تفسيره «المحرر الوجيز في تفسير القرآن العزيز»: ٨: ١٢٨.

بعد أن خطب في الناس يوم عرفة قدّم علياً فأبلغ الناس البراءة التي جاء بها. وان الأحاديث تظاهرت بهذا المعنى. ثم رأى أنه لم يُعلم الناس بالإسماع فتتبعهم بالأذان بها يوم النحر.

القول الثاني: انه يوم النحر:

أي يوم عيد الأضحى، وهو منقول عن الجمهور، ومنهم المالكية والشافعية والحنبلية[1]، وجزم به الالوسي من الحنفية[2]، وجعله النسفي احتمالا في تفسير الآية الكريمة فقال: «**يوم عرفة، لأن الوقوف بعرفة معظم أفعال الحج. أو يوم النحر، لأن فيه تمام الحج**». [3]

ومناسبة تسميته بذلك واضحة، لأن في يوم النحر معظم أعمال الحج: في ليلته امتداد وقت الوقوف بعرفة، وفيها الوقوف بالمزدلفة، وفيه رمي الجمار، وذبح الهَدْي، والحلق وطواف الإفاضة لمن لم يقدم السعي.

قال الألوسي[4] يؤيد هذا القول: «ولأن الإعلام كان فيه». وهذا الذي قاله ثابت في الروايات الصحيحة، حتى قال الامام أبوبكر بن العربي[5] «ولا نشك أن يوم الحج الأكبر يوم النحر».

القول الثالث: المراد بيه الحج الأكبر أيام الحج كلها:

جزم به الامام أبوبكر الجصاص من الحنفية في تفسيره أحكام القرآن[6]، وكان إمام الحنفية في زمنه، ورجحه العلامة المحدث علي بن سلطان القاري الحنفي[7]، وممن قال به مجاهد وسفيان الثوري.

---

(١) كما حققه الامام الحافظ عز الدين من جماعة في هداية السالك.

(٢) في تفسيره روح المعاني: ١٠: ٤٦.

(٣) مدارك التنزيل الموضع السابق.

(٤) روح المعاني: ١٠: ٤٦. وأطال الطبري بذكر من قال بهذا بأسانيده اليهم: ١٤: ١١٦-١٢٦.

(٥) تفسير «أحكام القرآن»: ٢: ٨٩٨ وفيه نقله «عن ابن وهب عن مالك أن يوم الحج الأكبر يوم النحر»، وأورد ابن كثير النقل عمن قال به: ٤: ٥٢٠٥١.

(٦): ٣: ٨٠.

(٧) في رسالته «الحظ الأوفر في الحج الأكبر»: ٣١٨ بذيل شرح اللباب له.

قال الجصاص: «**وهذا شائع، كما يقال: يوم صفين، وقد كان القتال في أيام كثيرة**».

وكذا قوّاه ابن عطية في تفسيره[1] بأن المراد من اليوم مطلق الوقت، فيصدق على أيام الحج كلها، قال ابن عطية: «وهذا كما قال عثمان لعمر حين عرض عليه زواج حفصة: «إني قد رأيت ألا أتزوج يومي هذا»[2]، وكما ذكر سيبويه أنك تقول لرجل: ما شغلُك اليوم؟ وأنت تريد: في أيامك هذه».

القول الرابع: الحج الأكبر طواف الافاضة:

عزاه القاري المتحدث والفقيه الحنفي إلى التتارحانية من كتب فقه الحنفية(٣).

وهذا القول يعني أن يوم الحج الأكبر **هو يوم طواف الافاضة**. فيئول الى القولين السابقين، لأنه يجب أداء طواف الافاضة في أيام عيد النحر عند الحنفية، ويسن في اليوم الأول منها، فيصبح بمنزلة قول الجصاص.

القول الخامس: أن يوم الحج الأكبر هو اليوم الذي حج فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم:

ووجه ذلك أن هذا اليوم قد ظهر فيه عِزّ الاسلام والمسلمين، وذُلّ الشرك والمشركون.

وعلله بعضهم بأنه اجتمع فيه حج المسلمين وعيد اليهود والنصارى والمشركين[4].

---

(١) المحرر الوجيز: ٨: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢) البخاري في النكاح «عرض الانسان ابنته أو أخته على أهل الخير»: ٧: ١٣ ـ ١٤ والنسائي «عرض الرجل ابنته على من...» ٦: ٧٧ ـ ٧٨. وفي الحديث قصة طويلة.

(٣) الحظ الأوفر في الحج الأكبر: ٣١٧ بذيل شرح اللباب في مناسك الحج للقاري.

(٤) المحرر الوجيز: ٨: ١٢٩. والمرجع السابق: ٣١٧ ـ ٣١٨. ونسب ابن عطية التعليل بموافقة عيد اليهود والنصارى الى الحسن البصري وعبدالله بن الحارث بن نوفل وعزاه القاري الى ابن سيرين وخرجه في الدر المنثور: ٣: ٢١١ من ابن ابي شيبة، وجعل قول الحسن في حجة أبي بكر وخرجه من عبدالرزاق وابن المنذر وابن ابي حاتم في تفاسيرهم وانظره للاستزادة.

التحقيق في هذه الأقوال:

ونحن بالنظر في هذه الأقوال نظر تحقيق وتدقيق نجد أن القول الرابع منها يؤول الى القولين اللذين قبله: الثاني والثالث كما عرفنا، ونجد القول الخامس على وجاهته الظاهرية التي يكتسبها من إضافة الحج الى النبي صلى الله عليه وسلم، لكنه قول ضعيف واضح الضعف من حيث كونُه تفسيراً للآية الكريمة.

يدل على ضعفه أمور، نذكر منها:

١ ـ انه ليس ثمة قيمة ولا اعتبار بطاعة الكفرة وعيد أهل الشرك وأمثالهم، لأن عملهم باطل وهباء منثور. فلا يمكن أن يصف الله تعالى الحج بالكبر لهذا الذي ذكروه.

٢ ـ أن الأذان المذكور في الآية الثانية من سورة براءة: (وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر)، إنما أُعلن في حجة أبي بكر الصديق سنة تسع قبل حجة النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو ثابت جزما.

أما الأقوال الثلاثة الأولى، أن يوم الحج الأكبر يوم عرفة، أو يوم النحر، أو أيام الحج: يوم عرفة وما بعده، فقد استند كل واحد منها إلى دليل صحيح من النقل، وإلى مستند مقبول من العقل.

وقد رجح الامام الطبري في تفسيره[1] القول الثاني، وهو أن يوم الحج الأكبر هو يوم النحر أي اليوم الأول من أيام عيد الأضحى.

ويؤيد ذلك ـ إضافة لما سبق أن ذكرناه ـ ما ثبت من الأحاديث عنه صلى الله عليه وسلم أنه سمى يوم النحر يوم الحج الأكبر، كحديث أبي بكرة رضي الله عنه قال: لما كان ذلك اليوم قعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على بعير له، وأخذ الناس بخطامه ـ أو زمامه ـ فقال: «أيُّ يوم هذا؟». قال فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه سوى

(١) جامع البيان، انظر أدلته فيه: ١٤: ١٢٧ ـ ١٢٨.

اسمه. فقال: «أليس هذا يومُ الحج الأكبر؟».

وإسناده صحيح. قال الحافظ ابن كثير: «وهذا إسناد صحيح، وأصله مخرج في الصحيح»(١).

لكنا نجد أدلة تثبت صحة غير هذا القول، وترجحه، كالأحاديث المرفوعة والموقوفة الواردة في تسمية يوم عرفة يوم الحج الأكبر، مما يجعلنا نصل بالتحقيق الى ترجيح **القول الثالث: أن يوم الحج الأكبر هو يوم عرفة وأيام النحر**. يدل على ذلك ما يلي:

١ ـ أنه بهذا القول تجتمع الأدلة كلها(٢)، ويتحقق الأخذ بها، وهي أدلة صحيحة، كما أنها في الحقيقة غير متعارضة، لأن كل يوم من هذه الأيام يوم حج، فصحّ أن يقال له: يوم الحج الأكبر.

٢ ـ أنه ثبت عن سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه تسمية يوم عرفة يومَ الحج الأكبر، وتسمية يوم النحر يومَ الحج الأكبر أيضا، فيما وجدنا في بحث الأدلة(٣)، **فدل على أن المراد به هذه الأيام، لا خصوص يوم واحد فقط**.

٣ ـ أن الواقع ـ كما في الروايات ـ يؤيد ذلك، فان الاعلان بالبراءة قد ابتدأ يوم عرفة واستمر أيام النحر في منى وفي مجامع المشركين: في عُكاظ، ومجنّة، وذي المجاز(٤).

وقد حقق ذلك الامام ابن عطية(٥)، وأحسن عرض المسألة فقال: «واختصار ما تحتاج إليه هذه الآية على ما ذكر مجاهد وغيره من صورة تلك الحال: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح مكة سنة ثمان، فاستعمل عليهاعَتّاب ابن أسيد، وقضى أمر حُنَيْنْ والطائف وانصرف الى المدينة، فأقام بها حتى خرج الى تبُوك. ثم انّصرف من تبوك في

(١) المرجع السابق ١٢٣ وتفسير ن كثير: ٤: ٥٢ وانظر رواية البخاري في مقدمنا هذا

(٢) الحظ الأوفر: ٣١٨.

(٣) انظر جامع البيان ـ للطبري: ١٤: ١١٣ و١١٦ و١١٨. وتفسير ابن كثير: ٤: ٥٠ و٥١

(٤) المحرر الوجيز: ٨: ١٢٩.

(٥) المرجع السابق: ١٣٠ ـ ١٣١.

رمضان سنة تسع فأراد الحج، ثم نظر في أن المشركين يحجون في تلك السنة ويطوفون عراة، فقال: لا أريد أن أرى ذلك. فأمّر أبا بكر على الحج بالناس وأنْفَذَه، ثم أتبعه عليّ بن أبي طالب على ناقته العضباء، وأمره أن يؤذن في الناس بأربعة أشياء.....

فلحق عليّ أبا بكر في الطريق، فقال له أبوبكر: أمير أو مأمور؟ فقال: بل مأمور.

فنهضنا حتى بلغا الموسم، فلما خطب أبوبكر بعرفة قال: قم يا علي فأدّ رسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقام عليّ ففعل. قال: ثم وقع في نفسي أن جميع الناس لم يشاهدوا خطبة أبي بكر، فجعلتُ أتتبّع الفساطيط يومَ النحر»[1].

ما الحج الأكبر ولماذا وصف بذلك؟:

ولننتقل الآن الى هذا السؤال، وهو: لماذا وُصفَ الحج بأنه «الحج الأكبر» في الآية الكريمة: (وأذانٌ منَ الله ورسولِه إلى الناسِ يومَ الحجِّ الأكبر)؟

ثمة أجوبة عن هذا السؤال، نبينها لك فيما يلي[2]:

الجواب الأول: الحج الأكبر هو الحج المعروف: الذي يقابل العمرة، ووُصفَ بالأكبر لتمييزه عن العمرة التي تسمى «بالحج الأصغر». وإليه مال الامام أبوبكر الرازي الجصاص ورجحه الطبري، وقاله عطاء بن أبي رباح فقيه مكة ومحدثها[3].

الجواب الثاني: الحج الأكبر هو القران:

وهو قول مجاهد بن جبر التابعي[4] ووجهه ظاهر، وهو أن في

(١) انظر تفصيل ذلك في تفسير الطبري ١٤: ١٠ و١١٣ وابن كثير: ٤ : ٥٠.

(٢) تفسير الطبري : ١٤ : ١٢٨ ـ ١٣٠ والمحرر الوجيز : ٨ : ١٢٨ و١٢٩.

(٣) أحكام القرآن للرازي الجصاص: ٣: ٨٠. وجامع البيان: ١٤: ١٣٠ والمحرر الوجيز: ٨ : ١٢٨ ، ١٢٩.

(٤) ابن عطية في المحرر الوجيز الموضع السابق.

القران الاحرام بالحج والعمرة، وأداؤهما معا باحرام واحد.

الجَواب الثالث: انه لاجتماع يوم عرفة مع يوم الجمعة:

وهذا يلتقي مع قول من قال: لأنه حج فيه النبي صلى الله عليه وسلم، لأن اجتماع يوم عرفة مع يوم الجمعة كان في حَجة النبي صلى الله عليه وسلم[1].

ووجه الوصف بالأكبر هنا ظاهر أيضا لما فيه من اجتماع الفضائل.

وجوب التمييز بين إطلاقات الحج الأكبر:

ونحن بالتحقيق في هذه الأجوبة نرى لزوم التفصيل والتمييز بين أمرين يختلف الجواب بسببهما اختلافا بيّنا:

الأمر الأول: الحج الأكبر الموصوف في الآية الكريمة، والمقصود بها.

الأمر الثاني: جواز إطلاق هذا الوصف «الحج الأكبر» بحد ذاته، لا على أنه المراد من الآية الكريمة.

معنى الحج الأكبر في الآية الكريمة:

بناء على هذا التفصيل الدقيق الهام في الموضوع، فإنا نقول بحسب الاعتبار الأول: **إن الجواب الصحيح في تفسير الحج الأكبر في الآية هو الأول، وهو الحج المقابل للعمرة.**

والدليل على ذلك ما يلي:

١ ـ ما سبق من الأدلة في تفسير (يوم الحج الأكبر) في الآية، والتي بينا قوتها، انه يوم عرفة ويوم النحر وأيام النحر، فان هذه الأدلة توجب أن يكون المراد بالحج الأكبر في الآية الحج المقابل للعمرة، لعدم اختصاص القرآن بشيء منها.

قال الامام الجصاص[2] «وقد ضُعف هذا التأويل من قبَل أنه يوجب أن يكون للإفراد يومٌ بعينه، وللقِران يوم بعينه، وقد علِمَ أن

(١) الحظ الأوفر: ٣١٧ـ٣١٨.

(٢) أحكام القرآن: ٣: ٨٠. ومراده من قوله «هذا التأويل» تفسير الحج الأكبر بالقِران.

يوم القران هو يوم الإفراد للحج، فتبطل فائدة تفضيل اليوم للحج الأكبر».

٢ ـ أنَ تفسير الآية بأن الحج الأكبر لاجتماع يوم عرفة مع يوم الجمعة، أو حج النبي صلى الله عليه وسلم فيه، كلاهما مجاف للواقعة التي نزلت فيها الآية، لأن الآية إنما نزلت في الحجّة التي قبل حجة النبي صلى الله عليه وسلم. وهي التي حجها أبوبكر نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمّره رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحج، ولم يجتمع فيها يوم عرفة بالجمعة.

٣ ـ ما ورد في الحديث في العمرة أنها «الحج الأصغر»(١)، فانه يقوّي كونَ المراد بالحج الأكبر في الآية هو الحج المعهود، بمناسكه الزائدة على العمرة.

وبهذا نرى سلامة تفسير الآية أن الحج الأكبر هو الحج، وضَعْفَ غيره من التفاسير.

المعنى اللغوي لوصف «الحج الأكبر»:

أما بحسب الاعتبار الثاني، وهو الاطلاق اللغوي العام لوصف «الحج الأكبر» لا على أنه تفسير للآية، بل باعتبار التعبير اللغوي والوصف للواقع، لما حَفَّ الحج من صفة فاضلة، مثل أن يكون قرانا، أو وافق يوم جمعة، أو تأدّى على وَفق السنة دون إخلال، **فإن هذا صحيح لا إشكال فيه، لأنه تعبير لغوي صرْف للأمر الكائن الواقع.**

وفي هذا يقول العلامة المحدث الفقيه علي بن سلطان القاري(٢): «إن الأكبر والأصغر أمران نسبيّان: حج الجمعة أكبر من حج غيرها،

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه: ٢: ٢٨٥ مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم: «العمرة الحج الأصغر»، وموقوفا على ابن عباس قال: «الحج الأكبر يوم النحر، والحج الأصغر العمرة».

(٢) في رسالته الحظ الأوفر: ٣١٨، في معرض التوفيق بين الأقوال في «يوم الحج الأكبر» ولم يفصل بينه وبين بحث تسمية الحج بالأكبر، كما لم يفصل بين المراد من الحج الأكبر في الآية والاطلاق اللغوي، وقد حققنا البحث بهذا التفصيل، ولله الحمد.

وحج القران أكبر من حج الإفراد، والحج مطلقا أكبر من العمرة، ويسمى الجميع بالحج الأكبر، ويتفاوت كل بحسب مقامه الأنور».

وبناء على هذا التحقيق نتوصل الى نتيجة هامة في هذه المسألة، **وهي أن كل الأقوال التي ذُكرتْ في الحج الأكبر هي صحيحة، مع ملاحظة أن لا تكون تفسيراً للآية بها لا يصح في تفسيرها، بل باعتبار التعبير اللغوي، والوصف للواقع.**

تحقيق الحج يوم الجمعة حج أكبر:

كما نتوصل بالتالي إلى صحة تسمية الحج اذا وافق يومُ عرفة فيه يومَ جمعة «حجاً أكبر»، على ما اشتهر على الألسنة ـ وألسنة الخلق أقلام الحق ـ فقد صار اصطلاحاً عرفياً شائعاً على ألسنة الناس.

وهذا العرف كما تبين بالبحث صحيح لغة وشرعا، يدل لذلك ما يلي:

١ ـ ما سبق أن الأكبر والأصغر نسْبِيّان.

٢ ـ أنه قد ثبت من التحقيق تسمَية القُرآن الحجَ مطلقا: «الحج الأكبر»، فتسمية الحج بذلك اذا وافق يومَ الجمعة أولى وأحرى لاجتماع الفضلتين فيه: فضيلة يوم عرفة وفضيلة يوم الجمعة، التي ثبتت فيها جملة أحاديث كثيرة[1].

٣ ـ أنه ورد الحديث عن طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم عرفة إذا وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة» رواه رزين بن معاوية العبدري في تجريد الصحاح[2].

وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا كان يومُ عرفة يومَ جمعة

---

(١) انظر جملة واسعة منها في رسالة «الحظ الأوفر في الحج الأكبر» للقاري: ٣٢٠ ـ ٣٢١. وانظر رسالة خصائص يوم الجمعة للامام السيوطي.

(٢) كما في هداية السالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك للامام الحافظ الفقيه عز الدين بن جماعة: ٩٤. وقد عزا جامع الأصول: ٩: ٢٦٤ الحديث للموطأ، وتابعه عليه المخرج، وهو خطأ عجيب، فان لفظ الحديث في الموطأ: ١: ٤٢٢: «أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة..» لم يذكر الجمعة.

غفر الله لجميع أهل الموقف». كذا عزاه ابن جماعة(١) مسنداً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ونقله عنه السيوطي وقرره(٢).

مزايا هامة لوقفة الجمعة:

وذكر الامام ابن جماعة(٣) لوقفة الجمعة الامتياز من خمسة أوجه:

الأول والثاني: ما ورد في الحديثين من الفضيلتين.

الثالث: أن الأعمال تشرف بشرف الأزمنة كما تشرف بشرف الأمكنة، ويوم الجمعة أفضل أيام الأسبوع، فوجب أن يكون العمل فيه أفضل.

الرابع: أن في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى خيرا إلا أعطاه إياه.

الخامس: موافقة النبي صلى الله عليه وسلم، فان وقفته في حَجة الوداع كانت يوم الجمعة.

الحج المبرور حج أكبر حقيقة:

ونود بعد هذا أن نعود بالقارىء إلى التعبير القرآني ووصفه الحج بوصف «الحج الأكبر»، فقد عرفنا أنه وصفه بذلك لمقابلته بالعمرة وتمييزه عنها. لكن أراد الحج الذي يكون متصفاً بالأكبر حقيقة إذا كان مبروراً، وهو الذي تأدّى وفق السنة، وسَلِمَ من الرفث والفسوق والعصيان، فانه يكون حداً فاصلا في حياة في حَياة المسلم، لأنه به تُغفر ذنوبه وخطاياه بالنسبة للماضي، كما في الأحاديث الصحيحة الثابتة، كقوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ حجّ لله فلم يَرْفُثْ ولم

---

(١) في المرجع السابق وجعله القاري نفس الحديث السابق، وهو نقل غير محرر.

(٢) الحظ الأوفر: ٣١٩. وفيه تفاصيل ومناقشات حول فضيلة الوقفة يوم الجمعة. ولينظر الحديث فلم يوجد في العز والى غير رزين. وقال القاري: «ومن القواعد انه اذا تعددت طرق الحديث يتقوى الحديث». لكن لم يذكر القاري مستندا صالحا لتعدد الطرق هنا.

(٣) عز الدين، في الموضع السابق نقلا عن والده الامام بدر الدين محمد بن ابراهيم رحمهم الله.

يفسق رَجَعَ كيوم ولدتهُ أُمُّه»[1]. وقال صلى الله عليه وسلم: «وليس للحَجَّة المبرورة ثوابٌ إلا الجنة»[2].

كـذلك يُشعُ الحـج المبرور بـالاستقـامـة وزيـادة الخير والتقـوى في مستقبل الحاج، كما ذكر العلماء العارفون في صفة الحج المبرور، فقـال بعضهم: «الـذي لا معصيـة بعـده». وقـال الحسن البصري: «الحـج المبرور: أنْ يرجع زاهداً في الدنيا راغبا في العقبى».

فهيا أخي المسلم الى «الحج الأكبر»: الحج المبرور، وهيا الى الصلاة الأكبر، والصيام الأكبر، وكل عبادة أكبر إذا أديتها وفق الشرع مخلصاً لربك متعبداً متذللاً لعظمته، متقرباً اليه.

بل نقول للمسلم في الختام:

هيـا أخي إلى كـل عمـل أكبر في كـل شؤونك في الحيـاة، وذلك بالاتقان والسمو في عملك، في حرفتك، في كل تعاملك مـع الخلق، ذلك الذي قرره القرآن هـدفـاً للعبـاد، وحكمـة للحيـاة، وتلك هي النهضة الحق، والتقدمية الحق.

(انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا)[3].

(الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا)[4].

والحْظْ ـ أخي المسلم ـ بدقة وعمق هذا العموم والشمول في اطلاق القرآن كلمة (عملاً) واستيقظ من غفلتك، والـزم سبيـل الاستقـامـة والتقوى، تولانا الله وإياك.

---

(١) متفق عليه عن أبي هريرة: البخاري في الحج «فضل الحج المبرور»: ٢: ١٣٣ ومسلم «فضل الحج والعمرة»: ٤: ١٠٧.

(٢) أخرجه الترمذي «ما جاء في ثواب الحج والعمرة»: ٣: ١٧٥ والنسائي «فضل المتابعة بين الحج والعمرة»: ٥: ١١٥ ـ ١١٦ كلاهما عن عبدالله بن مسعود. وأخرجه ابن ماجه ٢: ٩٦٤ عن أبي هريرة نحوه. وصححه الترمذي.

(٣) سورة الكهف: الآية: ٧.

(٤) سورة الملك: الآية ٢

مصادر البحث

- أحكام القرآن، لأبي بكر الرازي الجصاص أحمد بن علي. تصوير دار الكتاب العربي ـ بيروت.
- أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، ط. دار احياء الكتب العربية ـ بمصر.
- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، طبع كتاب الشعب ـ بمصر.
- الجامع، للامام الترمذي «سنن الترمذي»، ط. مصطفى البابي الحلبي.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير. ط. دار البيان ـ دمشق.
- جامع البيان في تفسير القرآن، لابن جرير الطبري. ط. دار المعارف بمصر.
- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، طبع دار الكتب المصرية.
- الجامع الصحيح، للامام البخاري، ط. الاميرية ـ بولاق سنة ١٣١٤ هـ.
- الحظ الأوفر في الحج الأكبر. لعلي بن سلطان القاري. بذيل كتابه: «المسلك المتقسط في المنسك المتوسط» (شرح اللباب). مطبعة مصطفى محمد.
- الدر المنثور في التفسير المأثور، للسيوطي. تصوير.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للالوسي، تصوير بيروت. عن الطبعة المنيرية.
- السنن، للنسائي (المجتبى) بحاشيتي السيوطي والسندي. تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- السنن، لابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. ط. دار إحياء الكتب العربية.
- الصحيح لمسلم، ط. دار الطباعة العامرة، استانبول سنة ١٣٣٠ هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ط. المطبعة الخيرية.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للامام ابن عطية الاندلسي: عبدالحق بن غالب. تحقيق المجلس العلمي بفاس ـ المغرب.

حكم الزواج في الشريعة الإسلامية

د. رجب شهوان
مدرس في قسم الشريعة

خطة البحث

المسألة الأولى: حكم الزواج للرجال.

المسألة الثانية: حكم الزواج للنساء.

المسألة الثالثة: الزواج عبادة أم لا؟

فنفصل القول في كل مسألة من هذه المسائل الثلاث على النحو الآتي:

المسألة الأولى: حكم الزواج للرجال

يختلف حكم الزواج بالنسبة للرجال، أعني وصفه الشرعي، باختلاف أحوالهم، فهنالك الذي تصل حالته الى التوقان والعنت، وهنالك من يكون على درجة الاعتدال، وهنالك من لا رغبة له في النساء، وهنالك العنين أو من لا شهوة له، وهنالك المالك للباءة وهنالك الفاقد لها، وهنالك الراجي للنسل، وهنالك غير الراجي، وهنالك من يقدر على القيام بأعباء الزوجية والعدل في حق الزوجة والأولاد، وهنالك من يخاف ظلم الزوجة، وهنالك من يتأكد عنده ذلك، وهنالك من يتقوى في العبادة بالزواج، وهنالك من يتراخى بحيث يؤدي زواجه الى التقصير في الواجبات الدينية، وغير ذلك من الصور والحالات التي تتفاوت المذاهب في افتراضها، وفي الحكم عليها. وهذا يقتضي تفصيل هذه الحالات، وبيان الوصف الشرعي لها عند الفقهاء على التفصيل الآتي:

دلفت الى حكم الزواج مباشرة، دون التمهيد لمعنى الزواج، وسبب ذلك، أن لي بحثاً محكماً قابلاً للنشر في الحولية التاسعة بكلية الدراسات الاسلامية والعربية جامعة الأزهر، تناولت فيه معاني: الزواج، النكاح، الأسرة، الأهل، العائلة، والأحوال الشخصية، فلا حاجة لتكراره هنا.

أولاً: حالة التوقان

وهي الحالة التي يصل فيها الرجل الى حد العنت، بحيث لا يصبر على نفسه، ويخشى الوقوع في المحرم، أو الزنى، أو يتأكد عنده ذلك اذا لم يتزوج، وقد اختلف الفقهاء في هذه الحالة على قولين:

القول الأول: يجب الزواج:

وهو مذهب جمهور الحنفية(١)، وجمهور المالكية(٢)، وجمهور الحنابلة(٣)، ووجه للشافعية(٤)، حكاه النووي عن «مختصر الجويني»(٥)، وعزاه ابن حجر الى أبي عوانة الاسفرايني الشافعي، وصرح به في صحيحه(٦).

وهذه بعض نقولهم:

ـ قال الكاساني الحنفي «أما الأول ـ يعني في صفة النكاح ـ فنقول: لا خلاف أن النكاح فرض حالة التوقان، حتى ان تاقت نفسه الى النساء، بحيث لا يمكنه الصبر عنهن، وهو قادر على المهر والنفقة، ولم يتزوج يأثم»(٧)، وزاد ابن عابدين «وكذا فيما يظهر، لو كان لا يمكنه منع نفسه عن النظر المحرم أو عن الاستمناء، فيجب

---

(١) البدائع ٢: ٢٢٨، الاختيار لتعليل المختار ٣: ٨٢، مجمع الأنهر ١:٣١٦، الدر المنتقى ١:٣١٦؛ شرح فتح القدير ٣:١٨٧، الدر المختار ٣:٦، وفرّق الحصكفي بين الفرض الواجب فقال «يكون واجباً عند التوقان، فان تيقن الزنى فهو فرض»، الدر المختار ٣:٦، بذل المجهود ١٠:٦، روح المعاني ٤:١٩٤.

(٢) الكافي لابن عبدالبر ١:٤٢٤، المقدمات الممهدات ١:٤٥٣، حاشية دسوقي ٢:٢١٤، تدريب السالك ٦٧.

(٣) المغني ٦:٤٤٦، المبدع ٧:٤، الانصاف ٨:٩.

(٤) الروضة ٧:١٨، مغني المحتاج ٣:١٢٥، نهاية المحتاج ٦:١٨١.

(٥) الروضة ٧:١٨.

(٦) فتح الباري ٩:١١٠.

(٧) البدائع ٢:٢٢٨، قال الألوسي: فان كان تائقاً لا يملك المهر والنفقة فلا يأثم بتركه، روح المعاني ٤:١٩٣.

التزويج»(1)، وعلل السرخسي ذلك بقوله: «إن التحرز عن الزنى فرض، ولا يتوصل اليه إلا بالنكاح وما لا يتوصل الى الفرض إلا به يكون فرضاً»(2).

ـ وقال ابن رشد المالكي «وأما من احتاج الى النكاح، ولم يقدر على الصبر بدون النساء، ولا كان عنده مال يتسرى به، وخشي على نفسه العنت إن لم يتزوج، فالنكاح عليه واجب»(3). وقال الشيخ الدردير في شرحه الكبير على مختصر خليل «فالراغب ان خشي على نفسه الزنى وجب عليه»(4)، وقال القرطبي «المستطيع الذي يخاف الضرر على نفسه ودينه من العزوبة، بحيث لا يرتفع عنه ذلك إلا بالتزويج، لا يختلف وجوب التزويج عليه»(5)، وقال الدردير «وندب النكاح وقد يجب إذا خشي على نفسه الزنى»(6).

ـ وقال ابن قدامة «والناس في النكاح على ثلاثة أضرب: منهم من يخاف على نفسه الوقوع في المحظور ان ترك النكاح، فهذا يجب عليه النكاح في قول عامة الفقهاء، لأنه يلزمه اعفاف نفسه وصونها عن الحرام، وطريقه النكاح»(7)، قلت: إن قصد بذلك عامة فقهاء المذهب فصحيح، وان قصد عامة المذاهب، فالتحقيق أن الشافعية خلاف ذلك، كما سنوضحه في القول الثاني، وكذلك عبارة القرطبي المتقدمة. وقال ابن مفلح «ويقدم على حج واجب»(8)، وقال ابن هبيرة «ويكون أفضل له من الحج التطوع، والجهاد التطوع، والصلاة والصوم المتطوع بهما»(9)،

(1) رد المحتار ٣: ٦.
(2) المبسوط ٤: ١٩٣.
(3) المقدمات الممهدات ١: ٤٥٣.
(4) الشرح الكبير ٢: ٢١٤.
(5) فتح الباري ٩: ١١٠.
(6) الشرح الصغير ٢: ٣٣١.
(7) المغني ٦: ٤٤٦.
(8) المبدع شرح المقنع ٧: ٤.
(9) الافصاح عن معاني الصحاح ٢: ١١٠.

ـ وقال النووي «وفي شرح مختصر الجويني، وجه أنه ان خاف الزنى وجب عليه النكاح»[1]، وقال الرملي «نعم لو خاف العنت، وتعين طريقاً لدفعه، مع قدرته عليه، وجب»[2].

القول الثاني: يندب الزواج ويستحب ان ملك الباءة والا فلا:

وهو مذهب جمهور الشافعية، قال النووي في الروضة «فالتائق ان وجد أهبة النكاح استحب له، سواء كان مقبلاً على العبادة أم لا، وان لم يجدها ـ يعني أهبة النكاح ـ فالأولى أن لا يتزوج، ويكسر شهوته بالصوم فان لم تنكسر به، لم يكسرها بالكافور ونحوه، بل يتزوج»[3]، وقال في المنهاج «هو مستحب لمحتاج اليه يجد أهبة»[4]، قال ابن حجر رحمه الله تعالى «وقد قسم العلماء الرجل في التزويج الى أقسام: الأول: التائق اليه القادر على مؤنته، الخائف على نفسه، فهذا يندب له النكاح. . .»[5] وقال الشيرازي في المهذب: «ومن جاز له النكاح، وتاقت نفسه اليه، وقدر على المهر والنفقة، فالمستحب له أن يتزوج. . . ولا يجب ذلك»[6]، وسوف يأتي تفصيل الأدلة في حالة الاعتدال.

ثانياً: حالة الاعتدال

وهي الحالة التي يكون فيها الرجل غير تائق الى حدّ العنت ويملك الباءة من المهر والنفقة والوطء، وفيه حسن المعاشرة، وقد اختلفت آراء الفقهاء في هذه الحالة على الأقوال الآتية:

---

(١) روضة الطالبين ٧: ١٨.

(٢) نهاية المحتاج ٦: ١٨١، ونحوه عند الغزالي في الاحياء ٢: ٣٥.

(٣) الروضة ٧٠١٨٧ وانظر التفسير الكبير ٢٣: ٢١٢.

(٤) مغني المحتاج ٣: ١٢٥، وانظر شرح مسلم ٩: ١٧٣، ١٧٤.

(٥) فتح الباري ٩: ١١٠.

(٦) المهذب ٢: ٤٣، وهو قول ابن عقيل من الحنابلة، الانصاف ٨: ٩.

القول الأول: أنه واجب فرض:

وهو مذهب أهل الظاهر، ورواية عن أحمد رحمه الله تعالى، وقد خصه ابن حزم بالقدرة على الزواج[1]، وخصه أحمد بخوف العنت، واختاره من الحنابلة أبوبكر بن عبدالعزيز وأبوحفص لظاهر النصوص[2]، قال ابن حزم: «وفرض على كل قادر على الوطء، ان وجد من أين يتزوج، أو يتسرى، أن يفعل أحدهما ولا بد، فان عجز عن ذلك فليكثر من الصوم»[3].

وقال ابن قدامة «وعنه أنه واجب على الإطلاق»[4]، وقال النووي «ولا يعلم أحد أوجبه إلا داود ومن وافقه من أهل الظاهر، ورواية عن أحمد..»[5]. واستدلوا لهذا القول بالأدلة الآتية:

أولاً: القرآن الكريم:

١ ـ قال تعالى: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع..)[6].

٢ ـ قوله تعالى: (وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم)[7]، ودلالة الآيتين على الوجوب ظاهرة، اذ الأصل في الأمر أنه يدل على الوجوب مع عدم القرينة عند جمهور الأصوليين.

ثانياً: السنّة النبوية:

١ ـ عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال سول الله صلى

---

(١) المحلى ٩: ٤٤٠، مجمع الأنهر ١: ٣١٦، فتح الباري ٩: ١٠٨

(٢) المبدع شرح المقنع ٧: ٥، المغني ٦: ٤٤٦، الافصاح ٢: ١١٠، الانصاف ٨: ٧

(٣) المحلى ٩: ٤٤٠

(٤) المقنع ٣: ٤، الانصاف ٨: ٧، المغني ٦: ٤٤٦، فتح الباري ٩: ١١٠، روح المعاني ٤: ١٩٤.

(٥) مسلم بشرح النووي ٩: ١٧٣.

(٦) النساء ٣.

(٧) النور ٣٢.

الله عليه وسلم «يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء»[١].

٢ ـ وعن سعد بن أبي هلال رضي الله عنه قال «تناكحوا تناسلوا فاني أباهي بكم الأمم يوم القيامة»[٢].

٣ ـ وعن عائشة وأنس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من كان ذا طول فليتزوج»[٣] قالوا: أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالنكاح مطلقاً، والأمر المطلق للفرضية والوجوب قطعاً»[٤].

٤ ـ وعن أبي نجيح رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من كان موسراً ولم ينكح فليس منا»[٥]، ظاهر هذا الحديث أن القادر على النكاح ولم ينكح، خارج عن الاسلام، ومفهوم المخالفة له: وجوب النكاح للبقاء في الاسلام.

٥ ـ وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من رزقه الله امرأة صالحة فقد أعانه على شطر دينه، فليتق الله في الشطر الثاني»[٦]، ففي هذا الحديث دلالة على وجوب الزواج

---

(١) أخرجه الجماعة، مصنف عبدالرزاق ٦:١٦٩ رقم ١٠٣٨٠، مصنف ابن أبي شيبة ٤:١٢٦، الفتح الرباني ٩:١٠٦ رقم ٥٠٦٥، مسلم بشرح النووي ٩:١٧٢، سنن أبي داود ٢:٥٣٩ رقم ٢٠٤٦، سنن النسائي بشرح السيوطي ٦:٥٧، ٥٨، سنن الدرامي ٢:٥٧ رقم ٢١٧١، ٢١٧٣.

(٢) أخرجه عبدالرزاق المصنف ٦:١٧٣ رقم ١٠٣٩١، تلخيص الحبير ٣:١١٦ رقم ١٤٣٤، نيل الأوطار ٦:١١٣، ١١٤.

(٣) أخرجه النسائي وابن ماجه، سنن النسائي ٦:٥٧، سنن ابن ماجه ١:٥٩٢ رقم ١٨٤٦، فتح الباري ٩:١٠٨.

(٤) البدائع ٢:٢٢٩.

(٥) اخرجه عبدالرزاق وابن أبي شيبة، المصنف ٦:١٦٨ رقم ١٠٣٧٦، مصنف ابن أبي شيبة ٤:١٢٦، فتح الباري ٩:١١١.

(٦) اخرجه الحاكم والطبراني في الأوسط، المستدرك ٢:١٦١، فتح الباري ٩:١١١ وانظر الجامع لاحكام القرآن ٩:٣٢٧.

لأنه شطر الدين، فمن تركه كان بشطر واحد، ولا بد له منه، لاستكمال الشطر الآخر.

٦ ـ وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لا صرورة في الاسلام»[١]، «وقد فسرت الصرورة، بالحبس والانقطاع عن الزواج أو عن الحج»[٢]، والأصل في النهي التحريم، فمفهوم المخالفة لهذا الحديث هو وجوب النكاح أيضاً.

٧ ـ عن سعيد بن المسيب أنه سمع سعد بن أبي وقاص يقول «أراد عثمان بن مظعون أن يتبتل فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم»[٣]، قال ابن حزم: «وهو قول جماعة من السلف»[٤]. قلت: يؤيد هذا ما جاء عن سمرة بن جندب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «نهى عن التبتل»[٥].

٨ ـ عن سعيد بن هشام بن عامر أنه سأل أم المؤمنين عائشة رضي الله عنه عن التبتل، فقالت لا تفعل، أما سمعت قول الله تعالى (ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية) «فلا تبتل»[٦].

٩ ـ عن عبدالله بن طاوس عن أبيه أنه قال لرجل: لتتزوجّن أو لأقولنّ لك ما قال عمر لأبي الزوائد: «ما يمنعك من النكاح الا عجز أو فجور»[٧].

---

(١) اخرجه أحمد وابوداود والحاكم، الفتح الرباني ١٦ : ١٤٣، سنن أبي داود ٢ : ٣٤٨ رقم ١٧٢٩، تلخيص الجبير ٣ : ١١٧، فتح الباري ٩ : ١١١.
(٢) بلوغ الأماني ١٦ : ١٤٣، المعجم الوسيط ١ : ٥١٠.
(٣) المحلى ٩ : ٤٤٠.
(٤) المصدر السابق.
(٥) اخرجه أحمد والنسائي وابن ماجه والدارمي، الفتح الرباني ١٦ : ١٤٣، سنن النسائي شرح السيوطي ٦ : ٥٩، سنن ابن ماجه ١ : ٥٩٣ رقم ١٨٤٩، سنن الدارمي ٢ : ٥٨ رقم ٢١٧٤، فتح الباري ٩ : ١١٧.
(٦) المحلى ٩ : ٤٤٠.
(٧) المحلى ٩ : ٤٤٠.

١٠ ـ وعن أبي ذر الغفاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «. . . شراركم عزّابكم، وان أرذل أمواتكم عزّابكم»[١]، قالوا: ذكرت العزوبة في هذا الحديث والذي قبله بالفجور والشر والرذيلة، فخلافهما هو الواجب في الشرع.

١١ – قالوا الامتناع عن الزنى واجب، ولا يتوصل اليه الا بالنكاح، وما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب[٢].

١٢ ـ واحتجوا بأنه لو استعمل الناس ترك النسل لبطل الاسلام والجهاد والدين، وغلب أهل الكفر على الأوطان[٣].

١٣ ـ قال ابن حزم: وموهوا أيضاً بخبرين، أحدهما: عن النبي صلى الله عليه وسلم «خيركم في المائتين، الخفيف الحاذ، الذي لا أهل له ولا ولد»، والآخر: من طريق حذيفة رضي الله عنه أنه قال «اذا كان سنة خمس ومائة، فلأن يربي أحدكم كلباً خير من أن يربي ولداً»[٤].

وردهما ابن حزم بقوله «هذان خبران موضوعان، لأنهما من رواية أبي عصام، داود بن الجراح العسقلاني، وهو منكر الحديث لا يحتج به»[٥].

مناقشة هذا الرأي:

١ ـ أما الاستدلال بقوله تعالى: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. . .) فجوابه من وجوه:

أ ـ أن الآية خيرت بين النكاح وبين التسري، والتسري ليس واجباً

---

(١) مغني المحتاج ٣:١٢٥.

(٢) البدائع ٢:٢٢٨. وانظر تفصيل هذه القاعدة في المستصفى ١:٧١.

(٣) المحلى ٩:٤٤١.

(٤) المصدر السابق ٩:٤٤٠.

(٥) المحلى ٩:٤٤١.

اتفاقاً، فيكون التزويج غير واجب، اذ لا يقع التخيير بين واجب ومندوب(١).

ب ـ أن النكاح عند أصحاب هذا الرأي هو العقد لا الوطء، والعقد لا يحقق حكمة النكاح، لأن العقد بمجرده لا يأتي بالنسل ولا يدفع مشقة التوقان(٢).

ج ـ أن لفظ «طاب» لا يدل على الوجوب، اذ الواجب لا يتعلق بالاستطابة(٣).

د ـ قوله (مثنى وثلاث ورباع) والتعدد لا يجب بالاتفاق، فدل على أن المراد بالأمر الندب(٤).

هـ ـ قوله تعالى: (أو ما ملكت أيمانكم) فيه التخيير بين النكاح وبين ملك اليمين ولا يجتمع الوجوب مع التخيير(٥).

٢ ـ أما الاستدلال بالآية الثانية، فلا يدل على أن النكاح فرض، وذلك لأن نكاح أهل الصلاح والدين مندوب، لا واجب، فيكون حكم الزواج مثله، ولهذا قال ابن الجوزي: «قال المفسرون: والمراد بالآية الندب»(٦).

٣ ـ اما الاستدلال بحديث «يا معشر الشباب..» فلا يدل على الفرضية والوجوب من وجوه،

أ ـ علق رسول الله صلى الله عليه وسلم الزواج على الاستطاعة، والواجب لا يعلق عليها(٧).

---

(١) فتح الباري ٩: ١١٠، مسلم بشرح النووي ٩: ١٧٤.
(٢) المرجع السابق.
(٣) مغني المحتاج ٣: ١٢٥، المغني ٦: ٤٤٦، روح المعاني ٤: ١٩٣.
(٤) المغني ٦: ٤٤٦.
(٥) مغني المحتاج ٣: ١٢٥.
(٦) زاد الميسر ٦: ٣٦.
(٧) المبدع شرح المقنع ٧: ٤٧.

ب ـ أقام الرسول صلى الله عليه وسلم صوم النافلة مقام الزواج، فلمّا كان الصوم الذي هو بدله ليس بواجب، فبدله مثله[1].

٤ ـ وأما حديث «من كان ذا طول فلينكح» فلا يدل على الوجوب وانما الأمر هنا للندب، لقرينة صارفة وهي استفاضة الأحاديث النبوية التي عبرت عن النكاح بالسنة، مثل قوله عليه السلام «النكاح سنتي...» وغير ذلك مما سنعرضه في مذهب الجمهور ان شاء الله تعالى.

٥ ـ وأما حديث أبي نجيح «من كان موسراً ولم ينكح فليس منا» فلا يدل على الوجوب، لأنه من المتفق أن الزواج ليس ركناً من أركان الايمان يخرج بعدمه العبد من الاسلام، فيحمل على الاعتقاد لا العمل، ولهذا قال ابن حجر «قوله ليس مني، ان كانت الرغبة بضرب من التأويل يعذر صاحبه، ولا يلزم أن يخرج من الملة، لأن اعتقاد ذلك نوع من الكفر»[2].

٦ ـ أما حديث أنس «من رزقه الله امرأة صالحة فقد أعانه على شطر دينه...» ففيه نظر لأن الشطر هنا لا يراد به النصف، لأنه لا يتصور، لقوله صلى الله عليه وسلم «الطهور شطر الايمان» فماذا يبقى للمسلم بعد هذين الشطرين؟!!، وهذا يعني أن الزواج لا يشكل نصف الدين على الحقيقة فينتفي بذلك الوجوب، والله أعلم.

٧ ـ أما حديث «لا صرورة في الاسلام» فالنهي هنا يمكن حمله على الاعتقاد لا على العمل[3] ويؤيد هذا، أن بعض الصحابة لم يكن لهم زوجات، ولم ينكر الرسول عليهم، وعلى هذا، يحمل عدم زواج الطبري والنووي وابن تيمية وغيرهم من العلماء العزّاب[4].

---

(١) فتح الباري ٩: ١١٠.
(٢) فتح الباري ٩: ١٠٥، ١٠٦، حاشية العدة على احكام الأحكام ٤: ١٧٥.
(٣) البدائع ٢: ٢٢٨.
(٤) انظر «العلماء العزّاب» للفقيه المحدث الشيخ عبدالفتاح أبي غدة.

٨ ـ أما نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن تبتل ابن مظعون بخاصة والتبتل بعامة فلأنه عليه السلام خشي أن يصير ظاهرة بين الصحابة، يؤيد ما نقول، ما جاء عن سعد بن أبي وقاص قال: لقد ردّ رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان التبتل، ولو أذن له لاختصينا»[1] ومن هنا يفهم، أن نهيه عن التبتل، حتى لا يصير الامساك عن الزواج عادة عامة بين الصحابة.

٩ ـ أما جواب عائشة رضي الله عنها، فهو من باب قول الصحابي وفتواه، وهو مختلف في حجيته، ولا يرقى على كل حال الى درجة الوجوب بحال من الأحوال. وقل مثل ذلك في قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأبي الزوائد[2].

١٠ ـ أما حديث أبي ذر، فتمامه يدلّ على الندب لا على الوجوب ودونك هو، عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعكاف بن وداعة الهلالي ـ وكان موسراً ولم يتزوج ـ أنت اذن من اخوان الشياطين، ولو كنت من النصارى كنت من رهبانهم، انّ من سنتنا النكاح، شراركم عزّابكم...[3]»، فقد وقع التصريح بلفظ السنة، فيكون مندوباً لا واجباً. وأجيب أيضاً «بأن ايجاب الزواج على شخص لا يستلزم ايجابه على الناس جميعاً لأن سبب وجوبه وجد في حقه، دون غيره من الناس»[4].

١١ ـ أما الامتناع عن الزنى فلا يستلزم الزواج، لأن الزواج مظنة عدم الوقوع في الزنى، بدليل أن ماعزا والغامدية زنيا وهما متزوجان، وبدليل آخر، وهو أن بعض الناس لا يتزوجون ويعيشون في عفة

---

(١) سنن النسائي بشرح السيوطي ٦:٥٨.
(٢) انظر في حجية قول الصحابي، التلويح على التوضيح ٢:١٧، ١٨، ارشاد الفحول ٢١٣، ٢١٤.
(٣) أخرجه عبدالرزاق وأحمد، المصنف ٦: ١٠٣٨٧، الفتح الرباني ١٦: ١٣٩.
(٤) الفقه الاسلامي وأدلته ٧:٣٦، شرح فتح القدير ٣:١٨٨.

خالصة، وبخاصة في الاعتدال لا التوقان، وهذا يخفف من حكم الوجوب الى المندوب والله أعلم.

١٢ ـ وأما الاحتجاج بأن الامتناع عن الزواج يؤدي الى ترك النسل والجهاد وغلبة أهل الكفر على المسلمين، فهذه حكمة وليست علة، ومعلوم أن الحكمة عند الأصوليين لا تصلح دليلاً جازماً في تقرير الأحكام الى درجة الوجوب لأنها وصف ظاهر غير منضبط يختلف باختلاف الاشخاص بخلاف العلة[١]، فقد يتزوج فلان ويكون عقيماً، وقد يتزوج فلان ولا يريد الإنجاب، والناس في حكمة الزواج وأهدافه متباينون.

القول الثاني: أنه مندوب:

وهو مذهب جمهور الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، والحنابلة[٤]، وقول للشافعية[٥]، قال الموصلي «النكاح حالة الاعتدال سنة مؤكدة مرغوبة»[٦] وقال ابن رشد «فالنكاح من القادر عليه، اذا لم تكن له حاجة اليه، مستحب عند أهل العلم»[٧]، وقال الشيخ الدردير «والأصل فيه الندب فلذا اقتصر عليه المصنف[٨] بقوله «وندب لمحتاج ذي أهبة»[٩]، وقال في تدريب السالك «والنكاح مندوب لمن رجا نسلاً، أو كان له أرب، ولم يخش الزنى والا وجب»[١٠]، وقال ابن

---

(١) أصول الفقه الاسلامي د. زحيلي ١: ٦٥١، ٦٥٢.

(٢) الاختيار ٣: ٨٢ مجمع الأنهر ١: ٣١٦ البدائع ٢: ٢٢٨ رد المحتار ٣: ٧.

(٣) الشرح الكبير ٣: ٢١٤، ٢١٥، تدريب السالك ٦٧، وشرح تبيين المسالك ٣: ٩، ١٠.

(٤) المغني ٦: ٤٤٦، المقنع ٣: ٣، المبدع ٦: ٤، ٥، الانصاف ٨: ٧.

(٥) الروضة ٧: ١٨، احياء علوم الدين ٢: ٣٤ فتح الباري ٩: ١١١.

(٦) الاختيار لتعليل المختار ٣: ٨٢.

(٧) المقدمات الممهدات ١: ٤٥٤.

(٨) المقصود به مولاي أبي الضياء سيدي خليل بن اسحق بن موسى المالكي المتوفى سنة ٧٧٦ هـ، وانظر العبارة في مختصره ص١١٢.

(٩) الشرح الكبير ٢: ٢١٥.

(١٠) تدريب السالك الى أقرب المسالك ٦٧، تبيين المسالك ٣: ٩، ١٠.

قدامة «الثاني: من يستحب له، وهو من له شهوة يأمن معها الوقوع في محظور»(١)، وقال النووي: قلت: فان لم يتعبد ـ وكان ممن لم يحتج الى النكاح ـ فالنكاح هو الأفضل في الأصح(٢)، وقال الغزالي «ومن اجتمعت له فوائد النكاح وانتفت عنه آفاته، فالمستحب في حقه التزويج»(٣).

وقد استدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١ ـ عن أنس رضي الله عنه يقول «جاء ثلاثة رهط الى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، يسألون عن عبادة النبي. . فقال «أنتم الذين كذا وكذا؟ أما والله اني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»(٤)، وجه دلالة هذا الحديث، أنه وقع التصريح فيه بلفظ «سنتي» فيأخذ حكم المندوب، ويتقوى هذا الفهم، لأن المقام هنا مقام تعليم، فلو كان واجباً أو مباحاً لبينه بهذه المناسبة، لأن تأخير البيان عند الحاجة بيان. قال الصنعاني في العدة: «فأخبرهم صلى الله عليه وسلم أن خير السنة سنته، وخير الطريقة طريقته، وأن خلافها تنطع في الدين»(٥).

٢ ـ عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء»(٦)، وجه دلالة الحديث، أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقام الصوم المندوب مقام النكاح، فيكون بدله مثله(٧)،

---

(١) المغني ٦:٤٤٦، ونحوه في المبدع ٧:٥.
(٢) المنهاج مع شرحه مغني المحتاج ٣:١٢٦.
(٣) احياء علوم الدين ٢:٣٤، وانظر فتح الباري ٩:١١١.
(٤) أخرجه عبدالرزاق وأحمد والشيخان، المصنف ٦:١٦٧، رقم ١٠٣٧، المسند ٣:٢٤١، فتح الباري ٩:١٠٤ رقم ٢٠٦٣، مسلم بشرح النووي ٩:١٧٥.
(٥) العدة حاشية على إحكام الأحكام ٤:١٧٥.
(٦) تقدم تخريجه.
(٧) البدائع ٢:٢٢٨، فتح الباري ٩:١١٠.

٣ ـ أنه قد وردت جملة من الأحاديث تصف النكاح بالسنة أو الاستحباب أو الندب، فعن معمر عن أيوب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من استن بسنتي فهو مني ومن سنتي النكاح»[١]، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «النكاح من سنتي، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[٢]، ففي هذين الخبرين رقع التصريح في حكم الزواج بلفظ السنة، وعن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «حبّب اليّ من دنياكم الطيب والنساء، وجعلت قرة عيني في الصلاة»[٣]، والأصوليون على أن لفظ «حبب» من الفاظ الندب لا الوجوب، ولأن الطيب مندوب فالزواج مثله والله تعالى أعلم.

٤ ـ أن الرسول صلى الله عليه وسلم واظب عليه قبل الاسلام وبعده، والأصل في فعله الاقتداء ما لم يكن خاصاً به، كما أن الأصل في الشرائع العموم، قال الغزالي: «فالنكاح سنة ماضية وخلق من أخلاق الأنبياء»[٤].

٥ ـ وأيضاً النكاح سبب يتوصل به الى مجموعة من المقاصد والمندوبات، فيكون مثلها مندوباً، كحصول الولد وسكن النفس وتحصيل الثواب وتحقيق المباهاة وغير ذلك من المقاصد والمنافع.

مناقشة أدلة الجمهور:

وقد اعترض على أدلة الجمهور بما يلي:

١ ـ أن المراد بلفظ «النكاح سنتي» و«من سنتي النكاح» المعنى

---

(١) أخرجه عبدالرزاق، المصنف ٦: ١٦٩، رقم ١٠٣٧٨.

(٢) أخرجه عبدالرزاق وابن ماجة، المصنف ٦: ١٧٣، رقم ١٠٣٩٠، سنن ابن ماجه ١: ٥٦٢ رقم ١٨٤٦، تلخيص الحبير ٣: ١١٦ رقم ١٤٣٥.

(٣) أخرجه أحمد والنسائي والبيهقي والحاكم، المسند ٣: ١٢٨، الفتح الرباني ١٦: ١٣٩، سنن النسائي بشرح السيوطي ٧: ٦١، المستدرك ٢: ١٦، جامع الأصول ٤: ٧٦٦.

(٤) احياء علوم الدين ٢: ٢٣، المغني ٦: ٤٤٧.

اللغوي، وهو الطريقة، لا السنة التي تقابل الفرض من أقسام الحكم التكليفي[1].

٢ ـ أن المراد بلفظ «فليس مني» أي ليس على طريقتي، وليس المراد به الخارج عن الاسلام، فالذي لا يتزوج، يموت على رهبانية النصارى، لا أنه يكفر، ونظيره قوله عليه السلام «من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة الجاهلية»[2]، فليس المراد به، أن الذي لم يتيسر له بيعة حاكم يموت كافراً، وانّما معناه: أنه يموت على الفوضى السياسية التي كانت عليها الجاهلية قبل الاسلام.

ـ ويمكن للجمهور أن يجيبوا عن الاعتراض الأول، بأن حمل الألفاظ على معانيها الاصطلاحية الشرعية أولى من حملها على المعاني اللغوية، وعلى هذا فحمل لفظ «سنتي» في الحديثين السابقتين على السنة التي تقابل الفرض من أقسام الحكم التكليفي، أولى من حملها على المعنى اللغوي، بل هو الأصل.

ـ ويمكن الجواب عن الاعتراض الثاني، بأنه في غير محل النزاع، لأن هذا الاعتراض، ردّ على القائلين بفرضية النكاح ووجوبه، لا على القائلين بالندب، وبذلك يسلم مذهب الجمهور.

القول الثالث: أنه مباح:

وهو مذهب الشافعي[3]، وقول للمالكية[4]، قال الشيرازي «ومن لم تتق نفسه اليه، فالمستحب أن لا يتزوج»[5]، قلت قوله «فالمستحب أن لا يتزوج» تحتمل الكراهية أو الاباحة، تمشياً مع الشربيني كما سيأتي قريباً، وقال النووي في المنهاج «فان لم يحتج، كره إن فقد الأهبة وإلا

---

(١) فتح الباري ٩: ١٠٥

(٢) أخرجه مسلم، مسلم بشرح النووي ١٢: ٢٤٠، جامع الأصول ٤: ٧٨ رقم ٢٠٦٤

(٣) مغني المحتاج ٣: ١٢٦، التفسير الكبير ٢٣: ٢١٢، مجمع الأنهر ١: ٣١٦.

(٤) مقدمات ابن رشد ١: ٤٥٤.

(٥) المهذب ٢: ٤٣.

فلا»[1]، قلت قوله «والا فلا» تحتمل الندب أو الاباحة، وقد فسرها الشربيني بالاباحة في شرحه حيث قال «وقضية كلامه: أن النكاح ليس بعبادة بل هو مباح، بدليل صحته من الكافر، ولو كان عبادة لما صح منه»[2]، ولهذا قال سابقاً «والأصل في حله الكتاب والسنة والاجماع»[3]، وهذا يدل على أن حكم الزواج من حيث الأصل، أعني الاعتدال، هو الاباحة، وقال الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير «وغير الراغب ان خاف به، قطعه عن عبادة غير واجبة كره، رجا النسل أم لا، وان لم يخش ورجا النسل ندب، فان لم يرج أبيح»[4].

وقال ابن رشد في مقدماته «ومن لم يحتج اليه، وخشي الا يقوم بما أوجب الله عليه فيه، فهو له مكروه»[5]، وقال ابن أبي هبيرة «واختلفوا فيمن لم تتق نفسه اليه، هل يستحب له أم لا؟ فقال أبوحنيفة وأحمد: المستحب له أن يتزوج، وهو أفضل من غيره من النوافل، وقال مالك والشافعي: لا يستحب له، والاشتغال بنوافل العبادة أولى[6].

وقد احتجوا بالأدلة الآتية:

١ ـ قوله تعالى «وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم. . .»[7]، ودلالة هذه الآية على الاباحة من وجهين:

أ ـ أخبر الله تعالى عن الزواج بلفظ الحلال، والحلال والمباح من الأسماء المترادفة[8].

---

(١) المنهاج مع شرحه مغني المحتاج ٣:١٢٦، وانظر الروضة ٧:١٨.

(٢) مغني المحتاج ٣:١٢٦.

(٣) المصدر السابق ٣:١٢٤.

(٤) حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٢:٣٣١.

(٥) المقدمات الممهدات ١:٤٥٤.

(٦) الافصاح ٢:١١٠.

(٧) النساء ٢٤.

(٨) البدائع ٢:٢٢٨.

ب ـ أن لفظ «لكم» يستعمل غالباً في المباحات(١).

٢ ـ قوله تعالى في حق يحيى عليه السلام «سيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين»(٢)، وجه دلالة هذه الآية، أنها خرجت في وصف يحيى عليه السلام مخرج المدح بكونه حصوراً لا يأتي النساء مع القدرة عليهن، وبعبارة أخرى «الممتنع عن الشهوات»(٣)، ولو كان الزواج واجباً أو مندوباً، لما استحق المدح بتركه(٤)، «واذا ثبت أنه مدح في حق يحيى، وجب أن يكون مشروعاً في حقنا لقوله تعالى «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» ولا يجوز حمل الهدى على الأصول، لأن التقليد فيها غير جائز، فوجب حمله على الفروع(٥).

٣ ـ قوله تعالى «زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة. . .»(٦)، وجه دلالة هذا الدليل، أنه خرج مخرج الذم(٧).

٤ ـ قوله صلى الله عليه وسلم «أحب المباحات إلى الله النكاح» (٨).

٥ ـ أن النكاح ليس عبادة، بدليل أنه يصح من الكافر، ولو كان عبادة لما صح من الكافر، ولما ترتبت عليه آثاره(٩).

٦ ـ أن بعض الصحابة لم تكن لهم زوجات، ولو كان النكاح واجباً أو مندوباً لمنعهم الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك، أو أمرهم به(١٠).

---

(١) المرجع السابق.
(٢) آل عمران ٣٩.
(٣) المعجم الوسيط ١:١٧٨.
(٤) البدائع ٢:٢٢٨، بذل المجهود ١٠:٥، أوجز المسالك ٩:٢٦٧، المبسوط ٤:١٩٤.
(٥) التفسير الكبير ٢٣:٢١٢.
(٦) آل عمران ١٤.
(٧) المغني ٦:٤٤٧، أوجز المسالك ٩:٢٦٧.
(٨) التفسير الكبير ٢٣:٢١٢، لم أعثر له على تخريج في الكتب المشهورة.
(٩) التفسير الكبير ٢٣:٢١٢.
(١٠) البدائع ٢:٢٢٨، وقد ذكره الكاساني اعتراضاً على ابن حزم، ويصلح دليلاً للشافعي.

٧ ـ أن النكاح سبب يتوصل به الى قضاء الشهوة، فيكون مباحاً كشراء الجارية للتسري، لأن قضاء الشهوة ايصال النفع لنفسه، وليس يجب على الانسان ايصال النفع لنفسه بل هو مباح[١].

مناقشة أدلة هذا الرأي:

١ ـ أما الاستدلال بقوله تعالى «وأحلّ لكم ما وراء ذلكم»، وان الله تعالى عبرّ بلفظ الحلال وهو نظير المباح فجوابه من الوجوه الآتية:

أ ـ أن الحلال هنا ليس المراد به المباح من أقسام الحكم التكليفي، ذلك أن الله تعالى ذكر قبل ذلك المحرمات بقوله «حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم. . .» ثم تحدث في الآية التالية عمن يجوز نكاحهن غير ذلك، فالآية الأولى بينت المحرمات في النكاح، والآية الثانية بينت غير المحرمات من النساء، فالمراد بلفظ الحل هنا، ليس الوصف الشرعي بل الاستثناء أو مفهوم المخالفة. وبعبارة أخرى، الآية هنا تتحدث عن النساء المباح نكاحهن، لا عن حكم النكاح.

ب ـ أن الآية التي تمسكتم بها متعارضة مع آيات أخرى، مثل قوله تعالى «فانكحوا ما طاب لكم من النساء»[٢]، وقوله «وانكحوا الأيامى منكم. . .»[٣]، فظاهر الآيتين الوجوب، ولا يوجد نسخ، فالتوفيق بين هاتين الايتين، وبين الآية التي تمسكتم بها، أن ينزل حكم الزواج حكم المندوب.

ج ـ أما القول بأن لفظ «لكم» يستعمل في المباحات، فهو منقوص بقوله تعالى «لكم دينكم ولي دين»[٤].

٢ ـ أما الاستدلال بقوله تعالى «سيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين».

---

(١) المرجع السابق.
(٢) النساء ٣.
(٣) النور ٢٣
(٤) الكافرون ٦.

فجوابه من الوجوه الآتية:

أ ـ أنه معارض بفعل جميع الأنبياء. قال تعالى «وجعلنا لهم أزواجاً وذريةً»[1]، وهذا يدلّ على أن الآية لم تخرج مخرج المدح، وانما مخرج الوصف في حق يحيى عليه السلام، فتحمل على أنها خاصة به، قال الغزالي «ولعل حالته كانت حالة يؤثر فيها الاشتغال بالأهل، أو يتعذر معها طلب الحلال أو لا يتيسر فيها الجمع بين النكاح، وبين التخلي للعبادة، فآثر التخلي للعبادة»[2].

ب ـ لو كانت الآية قد خرجت مخرج المدح، فمعناه أن غيره من الأنبياء كانوا على المفضول لا الأفضل، والظاهر خلاف ذلك، وهو أن الأنبياء لا يتركون الأفضل ويعملون المفضول، والا عدّ زلّة في حقهم[3]، فان قيل: هذا الاعتراض يرد على يحيى عليه السلام، فجوابه أن التوفيق يقتضي ما قلناه سابقاً من أنّ الآية خاصة به.

ج ـ وأجيب أيضاً، أن ترك الزواج كان هو الأفضل في شريعتهم، ثم نسخ ذلك في شريعتنا، فصار الزواج هو الأفضل في الإسلام[4].

د ـ وأجيب أيضاً في سبب ذلك، أن يحيى عليه السلام، كان حصوراً لا يقدر على النساء[5].

هـ ـ ويمكن مناقشة الشافعية ـ بخاصة ـ أن هذا الدليل لا يصلح لكم، لأنكم لا تأخذون بالقاعدة الأصولية «شرع من قبلنا شرع لنا» ولهذا لا يصح منكم أن تقولوا: والتقليد في الأصول لا يجوز فيحمل على الفروع، لأن ذلك مخالف لأصولكم[6] ولفعل نبيكم أيضاً.

---

(١) الرعد ٣٨.

(٢) احياء علوم الدين ٢: ٣٦

(٣) البدائع ٢: ٢٢٩

(٤) البدائع ٢: ٢٢٩، شرح فتح القدير ٣: ١١٨، المغني ٦: ٤٤٨

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٤: ٧٧، تفسير القرآن العظيم ١: ٣٦١.

(٦) التلويح ٢: ١٦، المستصفى ١: ٢٤٦ وما بعدها، ارشاد الفحول ٢١٠.

٣ ـ أما الاستشهاد بقوله تعالى «زين للناس حب الشهوات...» وأنها خرجت مخرج الذم، ففيه نظر، فالآية لم تخرج مخرج الذم، وانما خرجت مخرج الوصف لنفسية الانسان، لأن حب النساء والبنين فطرة انسانية، وما كان من الفطرة لا يذم، قال الفخر الرازي «اعلم أن لله تعالى في ايجاد حب الزوجة والولد في قلب الانسان حكمة بالغة، فانه لولا الحب هذا لما حصل التوالد والتناسل، ولأدىٰ ذلك الى انقطاع النسل»(١)، فالآية تكشف عن حقيقة النفس الانسانية وأحوالها النفسانية.

وأيضا نقول: لو خرجت الآية مخرج الذم، فمعناه أن النكاح مكروه لا مباح، وأنتم لا تقولون بذلك، كذلك نقول: كيف تخرج هذه الآية مخرج الذم والرسول صلى الله عليه وسلم يقول «حبّب اليّ من دنياكم ثلاث، الطيب والنساء...»(٢) فلو كان لفظ «حبّب» يعني الذم، لاقتضى اللفظ ذم فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وتناقضه، وهذا لا يجوز بالاجماع.

٤ ـ أما الاحتجاج بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «أحب المباحات الى الله النكاح» فجوابه من وجوه:

أ ـ أنه معارض مع أحاديث أخرى عبرت عن النكاح بلفظ السنة، وهذا الحديث بمفرده لا يقوى على معارضتها، وهو معارض بقول ابن عباس لسعيد بن جبير «تزوج فإن خير هذه الأمة أكثرها نساء»(٣).

ب ـ أنه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأصل في أفعاله عليه السلام أنها من باب السنن التي يندب العمل بها، وأن صرفها عن ذلك الى الاباحة يحتاج الى قرينة صارفة ولم توجد.

---

(١) التفسير الكبير ٧: ١٩٦.
(٢) انظر تخريجه هامش رقم ٨٢.
(٣) أخرجه البخاري، فتح الباري ٩: ١١٣ رقم ٥٠٦٩.

ج ـ أن النكاح لو كان مباحاً، لما أجر صاحبه عليه، لأن الأصل في المباح الا يمدح فاعله ولا يذم تاركه[1]، والثابت في النكاح خلاف ذلك، ففي الحديث الشريف الذي يرويه لنا أبوذر الغفاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «. . . وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا يا رسول الله: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر! قال: أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر؟ فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر»[2]، وعن أبي ذر الغفاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعكفاف «. . . شراركم عزّابكم»[3]، وسيأتي تمام الحديث فيما بعد.

د ـ أن هذاالحديث غير معروف، فلم أعثر عليه في الكتب المشهورة من خاريج الأحاديث.

هـ ـ أن هذا الحديث ـ ان صح ـ محمول على النكاح لذاته لا لغيره، ونحن نبحث في حكم النكاح لا في ذاته بل متلبساً بحال الانسان من حيث الاعتدال أو التوقان وغير ذلك من الأحوال، قال الكاساني «نحن نقول ان النكاح مباح وحلال في نفسه، لكنه واجب أو مندوب مستحب لغيره»[4]، وقال ابن حجر «فمن نفى العبادة نظر اليه في حد ذاته، ومن أثبت نظر الى الصورة المخصوصة»[5].

٥ ـ أما الاحتجاج بأن بعض الصحابة لم تكن لهم زوجات، ولو كان مندوباً أو واجباً لمنعهم من ذلك، أو أمرهم به، فجوابه: أن العبرة بالكثرة لا بالنادر، وأكثر الصحابة على الزواج، وأيضاً الثابت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك، فعن عائشة رضي الله

---

(١) شرح الأسنوي ١:٤٨، الاحكام في أصول الأحكام للآمدي ١:٩٤.

(٢) أخرجه أحمد ومسلم، المسند ٥:١٦٧، ١٦٨، مسلم بشرح النووي ٧:٩٢.

(٣) أخرجه عبدالرزاق وأحمد، المصنف ٦:١٧١ رقم ١٠٣٨٧، الفتح الرباني ١٦:١٣٩.

(٤) البدائع ٢:٢٢٩.

(٥) فتح الباري ٩:١٠٤.

عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «يا عثمان بن مظعون: ان الرهبانية لم تكتب علينا»(١)، وعن أبي ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعكاف الهلالي ـ وكان موسراً لم يتزوج ـ أنت اذن من اخوان الشياطين، شراركم عزّابكم وأراذل موتاكم عزّابكم بالشياطين تتمرسون، ما للشيطان من سلاح أبلغ في الصالحين من النساء الا المتزوجين . . »(٢).

٧ ـ أما القول بأن النكاح سبب لقضاء الشهوة وهو منفعة لنفسه، فيكون مباحاً فجوابه: أن النكاح مشروع لأسباب كثيرة فوق منفعة نفسه بقضاء الشهوة، فمن أسبابه النسل، ومن الفقهاء من جعل النسل حق المجتمع فمنع تحديد النسل(٣)، ومن أسبابه «أنه يشتمل على تحصين الدين واحرازه، وتحصين المرأة وحفظها، والقيام بها، وايجاد النسل وتكثير الأمة، وتحقيق مباهاة النبي صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من المصالح»(٤)، ولا شك أن هذه المنافع ترقى بحكم النكاح الى ما فوق المباح.

القول الرابع: أنه فرض كفاية؛

وهو قول للحنفية(٥)، وقول للشافعية(٦)، وقول للحنابلة(٧).

قال الكاساني «وقال بعضهم ـ يعني من أصحاب الحنفية ـ أنه فرض كفاية، اذا قام به البعض سقط عن الباقين بمنزله الجهاد وصلاة

---

(١) أخرجه عبدالرزاق، المصنف ٦:١٦٨ رقم ١٠٣٧٥.

(٢) أخرجه عبدالرزاق وأحمد المصنف ٦:١٧١ رقم ١٠٣٨٧، الفتح الرباني ١٦:١٣٩.

(٣) تنظيم النسل وموقف الشريعة الاسلامية منه ١٥٥، ١٥٦، الاسلام عقيدة وشريعة ١٩٩، ٢٠٠.

(٤) المغني ٦:٤٤٧، وانظر الاختيار لتعليل المختار ٣:٨٢، شرح فتح القدير ٣:١٨٩.

(٥) البدائع ٢:٢٢٨، مجمع الأنهر ١:٣١٦، شرح فتح القدير ٣:١٨٨.

(٦) الروضة ٧:١٨، مغني المحتاج ٣:١٢٥، نهاية المحتاج ٦:١٨١.

(٧) المبدع شرح المقنع ٨:١٢، الانصاف ٨:١٢، ١٦.

الجنازة»(١)، وقال صاحب مجمع الأنهر «ذهب جماعة من أشياخنا الى أنه فرض كفاية، وذهب آخرون الى أنه واجب على الكفاية»(٢)، قلت: هذا على من فرق بين الفرض وبين الواجب في حكم الزواج، وهي رواية الدر المختار حيث قال «ويكون واجباً عند التوقان، فان تيقن الزنى الآ به فهو فرض»(٣)، وهو تفريق خاص بالحنفية(٤).

وقال النووي: قال القاضي أبوسعيد الهروي: ذهب بعض أصحابنا بالعراق الى أن النكاح فرض كفاية، حتى لو امتنع منه أهل قطر أجبروا عليه»(٥)، وقال الشربيني «وقيل هو فرض كفاية على الأمة، لا يسوغ لجماعتهم الاعراض عنه، لبقاء النسل»(٦)، وقال الرملي «فان الذي حكوه قولاً أنه فرض كفاية لبقاء النسل»(٧) وقال ابن مفلح «ذكر أبوالفتح بن المَنّيّ أن النكاح فرض كفاية»(٨)، ونقل المرادي في رواية «أمّا اذا لم نوجبه على كل واحد فهو فرض على الكفاية»(٩).

وقد استدل أصحاب هذا القول بالدليلين الآتيين:

١ ـ أن الأوامر الواردة في النكاح تفيد الفرضية والوجوب قطعاً ولكن النكاح لا يحتمل ذلك، لأنه لو تركه بعض الناس لا يأثم فتوفيقاً بين هذا وذاك، تحمل الفرضية أو الوجوب على فرض الكفاية(١٠).

---

(١) البدائع ٢:٢٢٨.

(٢) مجمع الأنهر ١:٣١٦.

(٣) رد المحتار ٣:٦، مجمع الأنهر ١:٣١٦، بذل المجهود ١٠: ٦.

(٤) مسلم الثبوت بهامش المستصفى ١:٥٧، ٥٨.

(٥) الروضة ٧:١٨.

(٦) مغني المحتاج ٣:١٢٥

(٧) نهاية المحتاج ٦:١٨١.

(٨) المبدع شرح المقنع ٧:٥

(٩) الانصاف ٨:١٢

(١٠) البدائع ٢:٢٢٩.

٢ ـ أن من حكمة الزواج حفظ النسل، فاذا تركه الجميع انقطع، واذا قام به البعض استمر وبطل الانقطاع، وهذا هو معنى فرض الكفاية.

مناقشة أدلة هذا الرأي:

١ ـ أما القول بأن الأدلة الواردة في النكاح تفيد الفرضية والوجب قطعاً، فقد تقدم الجواب عنها في مناقشة رأي ابن حزم، وتبين لنا أن الأدلة اذا فسرت في اطارها الصحيح. وفي اطار ربطها بالأحاديث الشريفة، فانها لا تفيد الوجوب بل الندب.

٢ ـ أما القول بأن حكمة الزواج، النسل، وأنه يستمر بفرض الكفاية، فغير دقيق، لأن حفظ النسل على أهمية، واحد من أمور متعددة، يتوخاها الشارع بالزواج، فهو للاعفاف، وتحصين الفرج، والمباهاة، والسكن النفسي، وهي أمور لا تتحقق الا بعموم الزواج بين الناس جميعاً، ولهذا فان القول بأن الزواج سنة مؤكدة، أولى من القول بأنه فرض كفاية.

القول الخامس: أنه واجب عملاً لا اعتقاداً:

ومعنى واجب عملاً: أنه واجب على طريق التعيين كصدقة الفطر، والأضحية، والوتر(١)، ذكره الكاساني وعزاه لبعض الأصحاب دون تعيين(٢)، ودليلهم، أن صيغة الأمر المطلقة عن القرينة، تحتمل الفريضة فيؤتى بالفعل لا محالة، للخروج من العهدة، ويعتقد على الابهام أن ما أراد الله هو الحق(٣).

---

(١) ومعنى: واجب عملاً لا اعتقاداً، أنه يجب عليه الزواج فعلاً، ولا يكتفي الاعتقاد دون العمل، أو لا يلزم اعتقاد حكم الزواج أنه واجب أو فرض، وانما يعتقد بالجملة أنه قام بما طلبه الله منه من غير تحديد الحكم، وبعبارة أخرى ينفذه عملياً بغض النظر عن مراد الله في حكمه نظرياً، قلت: لم أجد في كتب الأصول بحثا لهذه المسألة في مسائل الحكم الشرعي.

(٢) البدائع ٢: ٢٢٩، أوجز المسالك ٩: ٢٦٧.

(٣) المرجع السابق.

مناقشة أدلة هذا الرأي:

أما القول بأن صيغة النكاح مجردة عن القرينة، فتحتمل الفرضية، فجوابه ما تقدم من مناقشة ابن حزم، وأن الأدلة في جملتها تتجه نحو الندب، وعلى هذا فالعبد يخرج من العهدة وهو يعتقد أنه يتزوج تأسياً بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن هذا هو الحكم الذي أراده الله تعالى منه.

ويجاب أيضاً بأن حمل الفعل على حكم واحد يجمع بين العمل وبين الاعتقاد، وهو الندب، أولى من حمله على حكم يفرق بينهما.

القول السادس: أنه مكروه:

وهو قول جماعة من الناس[1]، وقد عللوه بفتنة الزمان، أو بفساد الكسب والمعاش، أو فساد الولد، وقالوا «قد كان له فضيلة من قبل اذ لم تكن الأكساب محظورة، وأخلاق النساء مذمومة»[2].

وقد استدلوا لزعمهم هذا بالأدلة الآتية:

١ ـ عن حذيفة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اذا كان سنة خمس ومائة، فلأن يربي أحدكم جرو كلب خير من أن يربي ولداً»[3].

٢ ـ عن أبي أمامة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «خير الناس بعد المائتين، الحاذ الذي لا أهل له ولا ولد»[4].

٣ ـ عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه

---

(١) احياء علوم الدين ٢: ٢١، الانصاف ٨: ١٤، ١٥، وانظر مقدمة كتاب «العلماء العزاب» ٧ ـ ٢٢.

(٢) احياء علوم الدين ٢: ٢١.

(٣) المحلى ٩: ٤٤٠.

(٤) احياء علوم الدين ٢: ٢٤، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ٣٠٣، الجامع لأخلاق الراوي ١: ١٠٢ رقم ٦١.

وسلم قال «يأتي على الناس زمان يكون هلاك الرجل على يد زوجته وأبويه وولده، يعيرونه بالفقر ويكلفونه ما لا يطيق، فيدخل في المداخل التي يذهب فيها دينه فيهلك»(١).

٤ ـ وفي الحديث الشريف «ان العبد ليوقف عند الميزان، وله من الحسنات أمثال الجبال، فيسأل عن رعاية عائلته القيم بهن، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، حتى يستغرق بتلك المطالبات كل أعماله، فلا تبقى له حسنة، فتنادي الملائكة، هذا الذي أكل عياله حسناته في الدنيا، وارتهن اليوم بأعماله»(٢).

٥ ـ عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «كفى بالمرء اثماً أن يضيع من يعول»(٣). فخشية ذلك قولوا بكراهية الزواج.

٦ ـ عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «قلّة العيال أحد اليسارين، وكثرتهم أحد الفقرين»(٤).

٧ ـ وقد وقعت عبارات من بعض الناس في الترهيب من الزواج والزهد فيه.

ـ قال الحسن رحمه الله «إذا أراد الله بعبد خيراً لم يشغله بأهل ولا مال»(٥).

ـ وقال ابراهيم بن أدهم «لا أغرّ امرأة بنفسي، ولا حاجة لي

---

(١) احياء علوم الدين ٢: ٢٤

(٢) المصدر السابق ٢: ٣٣

(٣) اخرجه أحمد ومسلم وأبوداود، المسند ٢: ١٦، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، مسلم بشرح النووي ٧: ٨٢. سنن أبي داود ٢: ٣٢١ لافك ١٦٩٢.

(٤) احياء علوم الدين ٢: ٢٤

(٥) المصدر السابق ٢: ٢٤.

فيهن»(١). وقال أيضاً «من تعود أفخاذ النساء لم يجيء منه شيء»(٢).

ـ وقال بشر «لو كنت أعول دجاجة، لخفت أن أصير جلاداً على الجسر»(٣).

ـ وروىء سفيان بن عيينة على باب السلطان، فقيل له: ما هذا موقفك!

فقال: وهل رأيت ذا عيال أفلح!؟(٤).

ـ وقال أبو سليمان الداراني «الوحيد يجد من حلاوة العمل وفراغ القلب ما لا يجد المتأهل»، وقال «الصبر عنهن خير من الصبر عليهن»، وقال «ما رأيت أحداً من أصحابنا تزوج، فثبت على مرتبته الأولى»(٥)، وقال أيضاً «من تزوج فقد ركن الى الدنيا»(٦).

ـ وقال بعض السلف «اذا أراد الله بعبد شراً سلط عليه من الدنيا أنياباً تنهشه، يعني العيال»(٧).

٨ ـ واستدلوا بأدلة عقلية فقالوا: إن الزواج يسوق الى العجز في طلب الحلال ويؤدي الى اضطراب المعايش، فيكون سبباً في الاسترزاق بالحرام، وفي ذلك هلاكه وهلاك أهله، والمتعزّب في أمن من ذلك، والمتزوج يدخل في مداخل السوء، لأنه يتبع هوى زوجته وقد يبيع من أجلها دنياه بآخرته(٨).

---

(١) المصدر السابق ٢ : ٣٤.

(٢) المصدر السابق ٢ : ٣٤، وفي رواية عن بشر الحافي «ذبح العلم بين افخاذ النساء» العلماء العزاب ١٤.

(٣) المصدر السابق ٢ : ٣٤، وفي لفظ «شرطياً على الجسر» الجامع لأخلاق الراوي ١ : ١٠٢ رقم ١٠٢.

(٤) المصدر السابق ٢ : ٣٢.

(٥) النقول الثلاثة المتقدمة من المصدر السابق ٢ : ٢٤.

(٦) المصدر السابق ٢ : ٣٤.

(٧) المصدر السابق ٢ : ٣٢.

(٨) احياء علوم الدين ٢ : ٣٣.

كذلك قالوا: الانسان قد يعجز عن القيام بحق نفسه، واذا تزوج تضاعف عليه الحق، وانضافت الى نفسه نفس أخرى، والنفس أمّارة بالسوء ان كثرت كثر الأمر بالسوء غالبا، ولذلك اعتذر بعضهم عن التزويج وقال: أنا مبتلى بنفسي وكيف أضيف اليها نفس أخرى

مناقشة أدلة هذا الرأي:

١ ـ أما حديثا حذيفة وأبي أمامة، فلا أصل لهما. قال ابن حزم «وهذان خبران موضوعان لأنهما من رواية أبي عاصم داود بن الجراح العسقلاني، وهو منكر الحديث لا يحتج به»[٢].

٢ ـ أما حديث ابن مسعود، فقد أخرجه الخطابي في كتاب العزلة، ونحوه عند البيهقي في الزهد من حديث أبي هريرة. وكلاهما ضعيف. قاله العراقي في تخريج أحاديث الاحياء[٣].

٣ ـ أما الحديث الذي يقول «ان العبد ليوقف عند الميزان. . .» فهو حديث موضوع، قال العراقي في تخريجه «لم اقف له على أصل»[٤].

٤ ـ أما الاحتجاج بحديث عبدالله بن عمرو «كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت» فليس فيه الكف عن الزواج، بل فيه حث ضمني عليه، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ذلك أن ظاهر الحديث يحذر من ضياع الذرية، ويطلب السعي لرزقهم، ولا يتصور ذلك الا بالزواج، فكأن الحديث يقول: تزوجوا وأنسلوا واسعوا في رزق العيال ولا تضيعوهم فتأثموا.

٥ ـ أما حديث ابن عمر رضي الله عنه «قلة العيال أحد اليسارين. . .» فقد قال العراقي فيه «أخرجه أبومنصور الديلمي في

---

(١) المصدر السابق ٢: ٣٤.

(٢) المحلى ٩: ٤٤١، المقاصد الحسنة ٢٠٣، العلماء العزاب ٩، الجامع لأخلاق لراوي هامش ١: ٢٠١.

(٣) تخريج أحاديث الاحياء، للعراقي، بهامشه ٢: ٢٤.

(٤) المصدر السابق ٢: ٣٣.

مسند الفردوس، وأخرجه القضاعي في مسند الشهاب، وكلاهما بسندين ضعيفين[1].

وأيضا هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج من جهة المعنى، لأنه يتعارض مع قوله تعالى «وفي السماء رزقكم وما توعدون»[2]، وقوله تعالى «فان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله»[3]، وقوله تعالى «إن يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله»[4]، قال الألوسي «الظاهر أنه وعد من الله عز وجل بالاغناء.. ولا يبعد أن يكون ذلك سدآ لباب التعلل بالفقر، وعدّه مانعاً من المناكحة»[5]، وفي مراسيل أبي داود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من ترك التزوج مخافة العيلة فليس منا»[6].

٦ ـ أما ما نقلوه من التزهيد في الزواج والترهيب فيه، فجوابه على النحو الآتي:

أ ـ أما قول الحسن «اذا اراد الله بعبد خيراً لم يشغله بأهل ولا مال» فليس المراد به كراهية الزواج والترغيب عنه، وانما المراد عدم تشاغله عن العبادة بالزوجة والأولاد، قال ابن الجوزي «تناظر جماعة في هذا الأثر، فاستقر رأيهم على أنه ليس معناه الآ يكونا له، بل أن يكونا له ولا يشغلانه»[7]، ولهذا كان يقول أبو الدرداء «اني لأستجم بنفسي بشيء من اللهو لأتقوى بذلك فيما بعد على الحق»[8]، «وكان الحسن بن علي رضي الله عنه مزواجاً، وكذلك المغيرة بن شعبة، وكان من

---

(١) المصدر السابق ٢: ٢٤، وقال ابن القيم «أحاديث مدح العروبة كلها باطلة»، المنار المنيف ١٢٧.

(٢) الذاريات ٢٢.

(٣) التوبة ٢٨.

(٤) النور ٣٢.

(٥) روح المعاني ١٨: ١٤٨.

(٦) احياء علوم الدين ٢: ٢٢، مغني المحتاج ٣: ١٢٦.

(٧) احياء علوم الدين ٢: ٢٤.

(٨) المصدر السابق ٢: ٣٠

الصحابة من له ثلاثاً أو أربع، ومن كان له اثنتان لا يحصى، ومهما كان الباعث معلوماً فينبغي أن يكون العلاج بقدر العلّة»[1]، قال عبدالله بن المبارك وهو في الغزو: تعلمون عملاً يعدل ما نحن فيه؟ قالوا: ما نعلم ذلك، قال: رجل متعفف ذو عائلة، قام من الليل فنظر الى صبيانه نياماً متكشفين، فسترهم وغطاهم بثوبه»[2].

ب ـ وأما قولا ابراهيم بن أدهم «لا أغرّ امرأة بنفسي. .» و«من تعوذ أفخاذ النساء. . .» فليس على اطلاقه، بل هو نظرة فردانية تتعلق بطبائع بعض الناس، والأكثرون على خلاف ذلك من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين الى يومنا هذا، قال الغزالي «كان الجنيد يقول: احتاج الى النكاح كما أحتاج الى القوت، فالزوجة على التحقيق قوت وسبب لطهارة القلب، ولذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم كل من وقع نظره على امرأة، فتاقت اليها نفسه أن يجامع أهله، لأن ذلك يدفع الوسواس عن النفس»[3].

ج ـ وأما قول بشر «لو كنت أعول دجاجة لخفت. .» فهذا من باب التوقي والاحتياط، والا فالصحابة تزوجوا وأعالوا أبناءهم من الكسب الحلال، وسلف الأمة على ذلك الى يومنا هذا، وهذا هو ظن الخير بالمسلمين.

د ـ وأما قول سفيان «وهل رأيت ذا عيال أفلح» فانه من باب الاعتذار، لا من باب التزهيد في الزواج، قاله سفيان بن عيينة رحمه الله بعد أن «تلطخ بشيء من أمر السلطان»[4].

---

(١) المصدر السابق ٢: ٣٠ بتصرف.

(٢) المصدر السابق ٢: ٣٢.

(٣) المصدر السابق ٢: ٢٩.

(٤) الجرح والتعديل ١: ٥٣، وهو سفيان بن عيينة، غير سفيان الثوري الذي ترك قبول عطاء الأمراء وبرّهم، انظر ترجمته: الجرح والتعديل ١. ١١٤.

هـ ـ أما أقوال أبي سليمان الداراني، فهي محمولة على زهده الخاص، ولا يجوز أن تفهم على أنها الأصل في مبادىء الاسلام، ولولا حسن الظن في الأشياخ لقلت: إنها فلسفة كنسية وكلام رهبان، فقد كتب الأب بولص رسالة الى أهل كورنثوس يقول لهم فيها «فحسن للرجل ألآ يمس امرأة، لأني أريد أن يكون جميع الناس كما أنا»[1]، ويقول فيها «ان بين الزوجة وبين العذراء فرقاً، غير المتزوجة تهتم في ما للرب لتكون مقدسة جسداً وروحاً، وأما المتزوجة فتهتم في ما للعالم، كيف ترضي رجلها»[2].

و ـ أما قول بعض السلف «اذا أراد الله بعبد شراً سلّط عليه أنياباً تنهشه» فليس المقصود به مطلق العيال، وانما يحمل على العيال غير الصالحين، توفيقاً بين الأدلة، لأنه وردت أحاديث في فضل النفقة على العيال، فعن معد يكرب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «... وما أنفق الرجل على نفسه وأهله وولده وخادمه فهو صدقة»[3]، وعن ثوبان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أفضل دينار ينفقه الرجل، دينار ينفقه على عياله»[4]، وعن يزيد بن مسعود البدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ان المسلم اذا أنفق على أهله نفقة وهو يحتسبها كانت له صدقة»[5]، وعن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله صلى

---

(١) العهد الجديد، رسالة بولص الأولى، الاصحاح ٧.

(٢) المصدر السابق، المرأة المسلمة والمرأة المعاصرة ١٥٦، الزواج ١ :٣٣، ٣٤. وقد بينت في بحثي «مفهوم الزواج ومظاهر عناية الشريعة به ـ وهو محكم قابل للنشر ـ موقف الاسلام من العزوبة، بنصوص من القرآن والسنة لا مجال لتكرارها.

(٣) أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه ٢ :٩٢٢ رقم ٢٧٦.

(٤) أخرجه أحمد ومسلم وابن ماجه، الفتح الرباني ١٧ :٦٢، ٦٣، مسلم بشرح النووي ٧ :٨٨، سنن ابن ماجه ٢ :٩٢٢ رقم ٢٧٦.

(٥) أخرجه أحمد والشيخان والنسائي والدرامي، الفتح الرباني ١٧ :٥٩، فضل الله الصمد ٢ :٢١٦، مسلم بشرح النووي ٧ :٨٨، سنن الدرامي ٢ :١٩٦، رقم ٢٦٦٧.

الله عليه وسلم قال «ان الله يحب الفقير المتعفف أبا العيال»(١)، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله علي وسلم «اذا كثرت ذنوب العبد، ابتلاه الله بهمّ العيال ليكفرها عنه»(٢).

٧ ـ أما الاستدلال العقلي بأن الزواج يسوق الى المذلة في الرزق، فينزلق صاحبه في الحرام لتحقيق المعاش، فمردود، لأنه تحوط سلبي يتنافى مع مبدأ الكسب في الاسلام الذي يقوم على مبدأ حسن الظن بالله تعالى، قال تعالى «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب»(٣). قال الزجاج: «يجعل له مخرجاً من الحرام الى الحلال(٤)، وقال تعالى «فلنحيينه حياة طيبة»(٥)، قال وهب بن منبه: «الرزق الحلال، وقال الضحاك: يأكل حلالاً ويلبس حلالاً. وقال قتادة: انها رزق يوم بيوم، وقال اسماعيل بن أبي خالد: إنها الرزق الطيب والعمل الصالح»(٦).

وأما الاستدلال بأن العبد اذا تزوج أضاف الى نفسه نفساً أخرى، وهو زيادة ابتلاء، فجوابه: أن اضافة نفس أخرى ليس هماً ولا بلاءً بقدر ما هو سكن نفسي والف جماعي، قال تعالى «لتسكنوا اليها»(٧)، وقال تعالى على لسان زكريا عليه السلام «رب لا تذرني فرداً»(٨)، وفي قوله تعالى «ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة»(٩)، قال محمد بن كعب القرظي «الزوجة الصالحة»(١٠)، وفي قوله تعالى «فلنحيينه

---

(١) احياء علوم الدين ٢: ٣٢.
(٢) المصدر السابق ٢: ٣٢.
(٣) الطلاق ٢.
(٤) زاد المسير ٨: ٢٩١.
(٥) النحل ٩٧.
(٦) زاد المسير ٤: ٤٨٩.
(٧) الروم ٢١.
(٨) الأنبياء ٨٩.
(٩) البقرة ٢٠١).
(١٠) احياء علوم الدين ٢: ٣١.

حياةً طيبةً»(١)، قالت بعض التفاسير «الزوجة الصالحة»(٢)، وفي الحديث الشريف «ليتخذ أحدكم قلباً شكراً، ولساناً ذاكراً وزوجة مؤمنةً صالحةً تعينه على آخرته»(٣)، وعن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «الدنيا متاع، وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة»(٤)، وعن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول «ما استفاد المؤمن بعد تقوى الله خير له من زوجة صالحة، ان أمرها أطاعته، وان نظر اليها أسرّته، وان أقسم عليها أبرته، وان غاب عنها نصحته في نفسها وماله»(٥).

وقال الغزالي «وبالجملة لم ينقل عن أحد الترغيب عن الزواج مطلقاً، الاّ مقروناً بشرط»(٦).

والذي ننتهي اليه في هذه المسألة، أن العزوبة ليست بشيء في الاعتبار الشرعي، فان كانت مع حال الاعتدال، لظرف استثنائي كظهور الفتنة أو لعلم أو جهاد، فجائز من باب العمل الفردي، لا الاعتقاد والعمل الشرعي.

ثالثا: حالات أخرى

بعد بيان حالتي التوقان والاعتدال، وحكمهما في المذاهب الفقهية، نجد المذاهب تتباين فيما وراء هاتين الحالتين، حيث افترض كل مذهب حالات تتفق أو تختلف عن المذاهب الأخرى، نفصل القول فيها على النسق الآتي:

---

(١) النحل ٩٧.

(٢) احياء علوم الدين ٢ : ٣١.

(٣) المصدر السابق ٢ : ٣١.

(٤) أخرجه أحمد ومسلم وابن ماجة، الفتح الرباني ١٦ : ١٤٣، مسلم بشرح النووي ١٠ : ٥٦، سنن ابن ماجة ١ : ٥٩٦ رقم ١٨٥٥، شرح السنة ٩ : ١١ رقم ٢٢٤١.

(٥) أخرجه النسائي وابن ماجه، سنن النسائي بشرح السيوطي ٦ : ٦٨، سنن ابن ماجه ١ : ٥٩٦ رقم ١٨٥٧.

(٦) احياء علوم الدين ٢ : ٢٤.

١ ـ المذهب الحنفي:

ذكرت بعض مصادر الفقه الحنفي حالةً ثالثةً: وهي حالة الخوف من الجور، وحكم هذه الحالة عندهم الكراهية، قال الموصلي «... وحالة الخوف من الجور مكروه»(١)، وفسر الجور عند الحنفية بأنه «عدم رعاية الحقوق الزوجية»(٢)، وعلّل الحكم «لأن مشروعيته إنما هي لتحصين النفس وتحصيل الثواب بالولد، والذي يخاف الجور يأثم ويرتكب المحرمات، فتنعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد»(٣).

وذكر ابن عابدين حالة أخرى للكراهية فقال: قلت: ومقتضاه الكراهية أيضاً عند عدم ملك المهر والنفقة، لأنهما حق عبد أيضاً، وان خاف الزنى، لكن يندب الاستدانة له... وان تعارض خوف الوقوع في الزنى لو لم يتزوج، وخوف الجور لو تزوج، قدم الثاني، لأن الجور معصية متعلقة بالعباد، والمنع من الزنى من حقوق الله تعالى، وحق العبد مقدم عند التعارض»(٤).

وذكرت بعض مصادر الحنفية حالة خامسة، وهي حالة تيقن الجور، وحكم هذه الحالة عندهم هو التحريم، جاء في ملتقى الأبحر «ويكره عند خوف الجور»(٥)، قال الشيخ محمد علاء الدين في شرحه «ويحرم عند تيقنه»(٦)، كما ذكر ابن ابي هبيرة الحنبلي حالة سادسة عزاها للحنفية وهي «ان لم تتق نفسه ولا شهوة له فالنكاح له مستحب»(٧)، قلت: القول في هذه الحالة بالمباح أولى من القول بالاستحباب، وبناء عليه يمكن تلخيص أحكام النكاح عند الحنفية في ست حالات هي:

---

(١) الاختيار لتعليل المختار ٣: ٨٢، روح المعاني ٤: ١٩٤.
(٢) مجمع الأنهر ١: ٣١٦، شرح فتح القدير ٣: ١٨٧.
(٣) مجمع الأنهر ١: ٣١٦، الاختيار ٣: ٨٢، شرح فتح القدير ٣: ١٨٧.
(٤) رد المحتار ٣: ٦.
(٥) مجمع الأنهر ١: ٣١٦.
(٦) الدر المنتقى شرح الملتقى ١: ٣١٦، الدر المختار ٣: ٧، شرح فتح القدير ٣: ١٨٧.
(٧) الافصاح ٢: ١١١.

الأولى: التوقان مع ملك المهر والنفقة، وحكمها فرض.

الثانية: الاعتدال مع ملك المهر والنفقة، وحكمها مندوب.

الثالثة: الاعتدال مع خوف الجور وحكمها الكراهية.

الرابعة: التوقان أو الاعتدال، مع عدم ملك النفقة وحكمها الكراهية أيضاً.

الخامسة: الاعتدال مع تيقن الجور، وحكمها حرام.

السادسة: عدم الشهوة مع ملك النفقة، وحكمها مستحب. قلت: بل مباح والله أعلم.

٢ ـ المذهب المالكي:

اكتفى سيدي الشيخ خليل في مختصره بذكر حالة واحدة وهي الندب فقال «وندب لمحتاج ذي أهبة»(١)، قال الدردير في شرحه «والأصل فيه الندب، فلذا اقتصر عليه المصنف»(٢)، وزاد الأحسائي بمختصره حالتين فقال «النكاح مندوب لمن رجا نسلاً أو كان له أرب ولم يخش الزنى، والاّ وجب»(٣)، وزاد الدردير في شرحه الصغير حالة ثالثةً فقال «وندب النكاح، وقد يجب ان خشي على نفسه الزنى، وقد يحرم ان لم يخش الزنى وأدّى الى الحرام من نفقة، أو اضرار، الى ترك واجب»(٤).

وزاد ابن رشد في مقدماته حالةً رابعةً، وهي الإباحة، فقال «النكاح من القادر عليه، اذا لم تكن له حاجة اليه مستحب عند أهل العلم... فان كان حصوراً أو عنيناً أو عقيماً يعلم من نفسه أنه لا يولد له، فالنكاح له مباح، وأما من احتاج الى النكاح ولم يقدر على

---

(١) الشرح الكبير ٢: ٢١٥.

(٢) المصدر السابق ٢: ٢١٥.

(٣) تبيين المسالك لتدريب السالك ٣: ٩.

(٤) الشرح الصغير ٢: ٣٣١.

الصبر دون النساء، ولا كان عنده مال يتسرى به، وخشي على نفسه العنت ان لم يتزوج، فالنكاح عليه واجب، ومن لم يحتج اليه وخشي أن لا يقوم بما أوجب الله عليه، فهو له مكروه، فمن الناس من يجب عليه النكاح، ومنهم من يستحب له، ومنهم من هو جائز له ومباح من غير استحباب، ومنهم من يكره له»(١).

وذكر الصاوي في حاشيته خمس حالات في أربعة أحكام، فلم يذكر حالة الحرام وحكمها، الاّ أن تستخلص بمفهوم المخالفة من الحالة الثالثة، حيث قال: «وحاصل ما في المقام أن الشخص امّا راغب في النكاح أو لا، والراغب اما أن يخشى العنت أو لا، فالراغب: ان خشي العنت وجب عليه، ولو مع الانفاق عليها من حرام أو مع وجود مقتضى التحريم غير ذلك، فان لم يخش ندب له رجا النسل أم لا ولو قطعه عن عبادة غير واجبة، وغير الراغب: ان خاف به قطعه عن عبادة غير واجبة كره، رجا النسل أم لا، وان لم يخش ورجا النسل ندب، فان لم يرج أبيح»(٢).

أما الدردير فقد توسع في الشرح الكبير فاستوعب الأحكام الخمسة في ست حالات حيث قال «تعتريه الأحكام الخمسة، لأن الشخص اما أن يكون له فيه رغبة أو لا، فالراغب: ان خشي على نفسه الزنى وجب عليه وان أدّى الى الانفاق عليها من حرام(٣)، وان لم يخشه ـ أي الزنى ـ ندب له، الا أن يؤدي الى حرام فيحرم، وغير الراغب: ان أدّاه الى قطع مندوب كره، والاّ أبيح، الاّ أن يرجو نسلاً أو ينوي خيراً من نفقة على فقيرة أو صون لها فيندب»(٤).

---

(١) المقدمات الممهدات ١ :٤٥٣، ٤٥٤.

(٢) حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٢ :٣٣١.

(٣) قال الشيخ دسوقي معترضاً عليه: «لا يحل دفع محرم بمحرم، لأنه مكلف بترك كل منهما»، ولهذا كان ابن رشد أدق منه بقوله في هذه الحالة «ولا كان عنده مال». واشترط الخرشي علم الزوجة بذلك حاشية دسوقي ٢ :٢١٤.

(٤) الشرح الكبير ٢ :٢١٤، ٢١٥.

قال الشيخ الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير «علم مما قاله: أن الراغب له، تارة يكون واجباً عليه، وتارة يكون مندوباً، وتارة يكون حراماً عليه، وأما غير الراغب له: فهو اما مكروه في حقه، أو حرام، أو مباح، أو مندوب»[1]، قلت ما ذكره الدردير ست حالات لا سبعة كما يقول الدسوقي، الآ أن تستخلص السابعة بمفهوم المخالفة من الحالة الرابعة، وبناء عليه يمكن تلخيص أحكام النكاح عند المالكية في ثمان حالات هي:

الأولى: راغب يخشى الزنى ولا يصبر على نفسه، ولو لم يقدر على الأهبة، أو أنفق من حرام فحكمها واجب.

الثانية: راغب لا يخشى الزنى، رجا النسل أم لا، ولو أدى زواجه الى قطع مندوب، فحكمها مندوب.

الثالثة: غير راغب أو محتاج، وقادر على الأهبة، فحكمها مندوب.

الرابعة: غير راغب رجا النسل أو النفقة على فقيرة وصونها، ولا يؤدي زواجه الى قطع مندوب، فحكمها مندوب.

الخامسة: غير راغب، يخشى الآ يقوم بما أوجبه الله عليه، من نفقة أو قطع مندوب، رجا النسل أم لا، فحكمها مكروه.

السادسة: راغب يخشى الزنى، ولكن أدى الى عجز في الوطء أو النفقة أو ترك واجب شرعي، فحكمها حرام.

السابعة: غير راغب، ولا يخشى قطع مندوب، ولا يرجو النسل فحكمها مباح.

الثامنة: القادر على الأهبة ولكنه حصور أو عنين أو عقيم، تعلم الزوجة أنه لا يولد له، فحكمها مباح.

---

(١) حاشية دسوقي ٢: ٢١٥.

٣ ـ المذهب الشافعي :

اقتصر الشيرازي في مهذبه على حالتي التوقان والاعتدال، وبيان حكمهما فقال «ومن جاز له النكاح وتاقت نفسه اليه، وقدر على المهر والنفقة، فالمستحب له أن يتزوج.. ومن لم تتق نفسه اليه فالمستحب له الا يتزوج»(١).

وذكر النووي في شرح مسلم أربع حالات فقال «الناس في النكاح أربعة أقسام: قسم تتوق اليه نفسه ويجد المؤن فيستحب له النكاح، وقسم لا تتوق ولا يجد المؤن فيكره له، وقسم تتوق ولا يجد المؤن فيكره له، وهذا مأمور بالصوم لدفع التوقان، وقسم يجد المؤن ولا يتوق، فمذهب الشافعي وجمهور أصحابنا أن ترك النكاح لهذا والتخلي للعبادة أفضل..»(٢).

وذكر في المنهاج ست حالات فقال «هو مستحب لمحتاج اليه يجد أهبته، فان فقدها، استحب تركه، ويكسر شهوته بالصوم، فان لم يحتج: كره ان فقد الأهبة والا فلا، لكن العبادة أفضل، قلت: فان لم يتعبد فالنكاح أفضل في الأصح(٣)، فان وجد الأهبة وبه علة، كهرم أو مرض أو تعنين، كره»(٤).

وذكر هذه الحالات الست في الروضة فقال «الناس ضربان، تائق الى النكاح، وغيره، فالتائق: ان وجد أهبة النكاح استحب له، سواء كان مقبلاً على العبادة أم لا، وان لم يجدها فالأولى أن لا يتزوج ويكسر شهوته بالصوم. فان لم تنكسر يتزوج، وأما غير التائق: فان لم يجد أهبة، أو كان به مرض أو عجز بجبّ أو تعنين أو كبر، كره له

(١) المهذب ٢: ٤٣.
(٢) مسلم بشرح النووي ٩: ١٧٤.
(٣) وجهان، حكاهما ابن القطان وغيره، أصحهما؟ أن النكاح أفضل كيلا تفضي به البطالة والفراغ الى الفواحش، والثاني: تركه أفضل، لما فيه من الخطر بالقيام بواجبه، الروضة ٧: ١٨.
(٤) مغني المحتاج ٣: ١٢٦، ونحوه في الروضة ٧: ١٨.

النكاح، لما فيه من التزام ما لا يقدر على القيام به من غير حاجة، وان وجد الأهبة، ولم يكن به علة، لم يكره له النكاح، لكن التخلي للعبادة أفضل، فان لم يكن مشتغلاً بالعبادة، فوجهان حكاهما ابن القطان وغيره أصحهما النكاح أفضل..»[1]. وبناء عليه، يمكن تلخيص أحكام النكاح عند الشافعية في ست حالات هي:

الأولى: التائق المحتاج الى النكاح ويجد الأهبة، فحكمها مستحب.

الثانية: التائق المحتاج اليه ولا يجد الأهبة، وحكمها الترك والكراهية.

الثالثة: غير التائق اليه، ولا يجد الأهبة، وحكمها مكروه أيضاً.

الرابعة: غير التائق اليه، ويجد الأهبة، وليس به علّة وكان مقبلاً على العبادة، فحكمها لا يكره، يعني مباح لكن التخلي للعبادة أفضل.

الخامسة: غير التائق اليه، ويجد الأهبة، وليس به علّة، وكان غير مقبل على العبادة، فحكمها مستحب على الأصح، ومباح على الصحيح.

السادسة: غير التائق اليه، ويجد الأهبة، وبه هرم أو مرض دائم، أو عجز جنسي، وحكمها مكروه.

٤ ـ المذهب الحنبلي:

اقتصر ابن قدامة في «المقنع على حالتين هما: التوقان، والاعتدال، حيث قال «النكاح سنة والاشتغال به أفضل من التخلي لنوافل العبادة الاّ أن يخاف على نفسه من مواقعة المحظور بتركه فيجب عليه»[2]، واضاف في المغني حالةً ثالثةً فقال «والقسم الثالث: من لا شهوة له، إما لأنه لم يخلق له شهوة كالعنين، أو كانت له شهوة فذهبت بكبر أو

(١) الروضة ٧:١٨.

(٢) المقنع ٣:٤.

مرض ونحوه، ففيه وجهان، أحدهما: يستحب له النكاح، والثاني: التخلي له أفضل»(١)، وتابعه على هذا، المرداوي(٢)، والبهوتي(٣).

أما ابن مفلح فقد عدها أربع حالات، ولكنه وهم في الأولى فكررها ثالثاً(٤)، وقد خالف ابن عقيل في حالة التوقان، أعني العنت وقال: حكمها غير واجب(٥).

قال الزركشي: لعله أراد بخوف العنت، خوف المرض والمشقة، لا خوف الزنى، فان العنت يفسر بكل منهما»(٦).

وهل يشترط القدرة على الانفاق في هذه الأحوال؟ قال ابن قدامة:

«ظاهر كلام أحمد، أنه لا فرق بين القادر على الانفاق وبين العاجز عنه»(٧)، وقال ابن تيمية «من له قدرة على النكاح ولا مال له، يقترض أم لا؟ قولان»(٨)، وقال المرداوي «يقترض ويتزوج. وقيده غيره بموسر، وهو الصواب في هذه الأزمنة»(٩).

وبناء على ما تقدم يمكن تلخيص أحكام النكاح عند الحنابلة في ثلاث حالات هي:

الأولى: حالة العنت مع الخلاف في القدرة على الانفاق وحكمها واجب.

الثانية: حالة الاعتدال مع الخلاف في القدرة على الانفاق وحكمها سنة.

---

(١) المغني ٦:٤٤٦، ٤٤٨، الافصاح ٢:١١١.
(٢) الانصاف ٨:٧، ٨.
(٣) شرح منتهى الارادات ٣:٢، ٣.
(٤) المبدع شرح المقنع ٧:٥.
(٥) الانصاف ٨:٩.
(٦) المصدر السابق ٨:٩.
(٧) المغني ٦:٤٤٨، الانصاف ٨:٧.
(٨) الفتاوى الكبرى ٦:٣٢.
(٩) الانصاف ٨:٧.

الثالثة: حالة العجز في الوطء لمرض أو كبر ونحوهما، وحكمها الزواج على قول، والتخلي للعبادة على قول آخر. مع ملاحظة أن هنالك رواية في الفقه الحنبلي تجاهلت هذه الحالات وقالت بالوجوب مطلقاً[1]، سواء أكان تائقاً أم غنياً أم فقيراً، وهي رواية ضعيفة كان الفقه الحنبلي فيها ظاهرياً أكثر من أهل الظاهر.

وهنالك حالة لم يبحثها الفقهاء وهي حالة الضرر المؤكد على الزوج نفسه، اذا تزوج، كأن يقول له طبيب ثقة: اذا تزوجت تموت لمرض القلب أو نحوه، فما الحكم في هذه الحالة؟ قلت: لم أجدها في كتب الفقهاء، والجواب: ان كان تائقاً مقبلاً على النساء، أو راج للنسل يتزوج ويتوكل على الله، والا فمكروه اذا ظن صدق الطبيب، وحرام اذا تيقن والله أعلم.

وهكذا نلحظ في خلاصة هذه المسألة أن أصحاب المذاهب ـ بعد ذكر حالتي التوقان والاعتدال ـ اختلفوا في تصور الحالات وفي الحكم عليها، فمنهم من جعل الجور وعدمه معياراً كالحنفية، ومنهم من جعل رجاء النسل والقيام بالواجبات الدينية معيارا، كالمالكية، ومنهم من جعل الأهبة، والاقبال على العبادة والحالة الصحّية معياراً كالشافعية والحنابلة.

كذلك نلحظ أن كل مذهب تفرد في حالات، أو كرر أحكامها، فالحنفية لا توجد عندهم صورة النكاح المباح، والحنابلة لا توجد عندهم صورة النكاح المكروه، والمالكية تكررت عندهم صورة المندوب والمباح، وعند الحنفية والشافعية صورة الكراهية.

كما يتبين لنا أن التعميم في الحالات وأحكامها غير دقيق، كقول الكاساني «لا خلاف أن النكاح فرض حالة التوقان»[2]، وقول ابن

(١) المقنع ٣: ٤، المبدع شرح المقنع ٧: ٥.
(٢) البدائع ٢: ٢٢٨.

حجر «التائق إليه القادر على مؤنة، الخائف على نفسه، فهذا ندب له النكاح عند الجميع»[1]، لأن كل مذهب له تنظيره الخاص في الحالات، وفي الحكم عليها كما تقدم.

وهذا التعميم هو الذي أوقع كثيراً من المؤلفين المعاصرين في تعميم الأحكام على أحوال معينة من النكاح، من غير ملاحظة خلاف المذاهب فيها.

المسألة الثانية: حكم الزواج للنساء

بعد أن عرفنا حكم الزواج في الرجال، نودّ أن نقف على الحكم الشرعي بالنسبة للزواج في حق النساء، فنفصل القول في هذه المسألة على النحو الآتي:

أولاً: المذهب الحنفي:

أطلق الحنفية حكم الزواج وحالاته، من غير اشارة الى المرأة، وظاهر هذا الاطلاق يقتضي عموم الحكم والحالات على الرجال والنساء والدليل على ذلك أن حكمة الزواج في الرجال تتعدى الى النساء، وعموم الخطاب في الحث عليه يتناول النساء أيضاً، بل جاء دليل خاص في حثّ المرأة على الزواج فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لسبيعة بنت الحارث لما توفي عنها زوجها: «ان وجدت زوجاً صالحاً فتزوجي»[2]، وهذا الحديث اذا ضمّ الى عموم الأدلة الواردة في الحثّ على الزواج، علم أن المرأة تأخذ حكم الزواج كما هو الحال بالنسبة للرجال، واذا علم أن المرأة قد تستحيي أن تطلب الزواج، فعلى الأقل ألاّ ترفض، وعلى أولياء الأمور تدارك الأمور، فلا حياء في الدين، ولا بأس بعرض بناتهم على الصالحين في بعض الأحوال، فقد عرض شعيب عليه السلام ابنتيه على موسى عليه السلام كما جاء في قوله تعالى «قال اني أريد أن أنكحك احدى ابنتي

---

(١) فتح الباري ٩: ١١٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه ٢: ٦٥٣، ٦٥٤، رقم ٢٠٢٨.

هاتين»(١)، وعن سهل بن سعد الساعدي أن امرأة عرضت نفسها على النبي وقالت «وهبت نفسي لك»(٢)، وقد عرض عمر رضي الله عنه ابنته حفصة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما(٣)، وهو عمل لا يزال يقوم به بعض الصالحين مع الصالحين في هذا الزمان.

ثانيا: المذهب المالكي:

جاءت نصوص فقهية صريحة في الفقه المالكي تبين حكم الزواج بالنسبة للنساء، وأن المرأة في هذه المسألة كالرجل، فما تقدم من أحكام الزواج في حق الرجال، هي أحكام في حقهن، قال ابن رشد «وكذلك المرأة قد يكون عليها النكاح واجباً، وقد يكون لها مستحباً، وقد يكون لها مباحاً، جائزاً، وقد يكون لها مكروهاً»(٤)، فتكون أحوال المرأة في الزواج أربع كالرجل عند ابن رشد، وذكر الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير أحوال الزواج خمس أحوال للرجال ثم قال «والمرأة مساوية للرجل في هذه الأقسام»(٥)، ولكننا استقرأنا حالات النكاح عند المالكية من مختلف النصوص الفقهية في كتبهم، فوجدناها ثمان حالات على ما تقدم، فتكون عامة في الرجال والنساء على السواء.

ثالثاً: المذهب الشافعي:

قال الشافعية: اذا كانت المرأة تائقة للزواج، أو كانت خائفة من اقتحام الفجرة، أو كانت محتاجة للزواج من أجل النفقة والرعاية

---

(١) القصص ٢٧

(٢) أخرجه أحمد وأبوداود والنسائي؛ المسند ٥: ٣٣، سنن أبي داود ٢: ٥٨٦ رقم ٢١١١، سنن النسائي بشرح السيوطي ٦: ٥٤ وللحديث قصة ومتابعة.

(٣) فتح الباري ٩: ١٧٧، ١٩٧٨.

(٤) المقدمات الممهدات ١: ٤٥٤.

(٥) حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٢: ٣٣١.

ونحو ذلك، أو كانت غير متعبدة، ففي هذه الأحوال يستحب لها الزواج»[١]، وأما اذا كانت غير تائقة، أو غير محتاجة للزواج، ومشتغلة بالعبادة كره لها أن تتزوج[٢]، وان علمت بعدم القيام بحقوق الزوج حرم عليها»[٣].

قال الرملي «وبهذا علم ضعف قول الزنجاني: يسن لها مطلقاً، وقول غيره لا يسن مطلقاً»[٤].

رابعاً: المذهب الحنبلي:

قال الحنابلة تلحق المرأة بالرجل ولكن في حالة التوقان ليس غير، نص على هذا العلامة المرداوي فقال: «وحيث قلنا بالوجوب، فإن المرأة كالرجل في ذلك. أشار اليه أبوالحسين. وأبوحكيم النهرواني، وصاحب الوسيلة. . »[٥].

خامساً: المذهب الظاهري:

ذهب الظاهرية الى أن حكم النساء في الزواج خلاف الرجال، فبينما قالوا بالوجوب على الرجال في كل الأحوال، قالوا بعدم الوجوب على المرأة ان تاقت وملكت الأهبة، قال ابن حزم «وليس ذلك فرضاً على النساء لقول الله عز وجل «والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً»[٦]، وللخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «الشهادة سبع سوى القتل في سبيل الله» وذكر منها «والمرأة تموت بجمع شهيد» وهي التي تموت في نفاسها، والتي تموت بكراً»[٧]، وجه

---

(١) مغني المحتاج ٣:١٢٥، نهاية المحتاج ٦:١٨٣.

(٢) المرجعان السابقان.

(٣) المرجعان السابقن.

(٤) نهاية المحتاج ٦:١٨٣.

(٥) الانصاف ٨:١٢.

(٦) النور ٦٠.

(٧) المحلى ٩:٤٤١.

دلالة هذا الحديث عند ابن حزم: أنه لو كان الزواج واجباً على المرأة، وأن العزوبة حرام عليها، لما نالت البكر العزباء فضل الشهادة كالمتزوجة.

مناقشة ابن حزم:

ويمكن مناقشة ابن حزم في دليليه على النحو الآتي:

أ ـ أما الآية، فلا تتحدث عن عموم النساء، وانما عن العُجز منهن، قال ابن قتيبة في معنى «القواعد من النساء» يعني العُجُز، وانما قيل لها قاعد لقعودها عن الحيض والولد، ولأنها اذا أسنّت، عجزت عن التصرف وكثرة الحركة، وأطالت القعود، فقيل لها قاعد»(١).

وجواب آخر، وهو أن الآية تتحدث عن موضوع الحجاب، لا عن موضوع الزواج، قال القاضي أبويعلي رحمه الله «في هذه الآية دلالة على أنه يباح للعجوز كشف وجهها ويديها بين يدي الرجال»(٢).

ب ـ أما حديث الشهادة، فلا دلالة فيه على عدم الزواج للمرأة، وانما هو من باب جبر الخواطر للمرأة البكر التي يدركها الموت وقد لا تتزوج بسبب العنوسة، يهدينا الى هذا الفهم والتوجيه، قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسبيعة بنت الحارث ـ بعد وفاة زوجها عنها ـ «ان وجدت زوجاً صالحاً فتزوجي»(٣).

ج ـ أن حكمة الزواج ومقاصده قائمة في المرأة كما هي في الرجل، منطبقة عليها كما هي في الرجال، فلا يتصور السكن النفسي، أو حفظ النسل، أو المباهاة، أو تحصين الفرج، أو تربية النشء، وغير ذلك من مقاصد النكاح الا بالمرأة جانب الرجل.

ويترجح عندي في هذه المسألة مذهب الشافعية في الحكم والحالات فهي الملائمة لهن، والمتصورة في حقهن، والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١) زاد المسير ٦: ٦٢.

(٢) المرجع السابق ٦: ٦٣.

(٣) أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه ١: ٦٥٣، ٦٥٤، رقم ٢٠٢٨.

المسألة الثالثة: الزواج عبادة أم لا؟

محل النزاع في هذه المسألة، حالة الاعتدال، التي يكون الرجل فيها غير تائق الى حد العنت، ويملك الباءة من المهر، والنفقة والوطء[1]، وقد تقدم القول فيها أنها مندوب عند الجمهور، مباح عند الشافعية وقول للمالكية والحنابلة.

وقد ظهرت ثمرة الخلاف بين الجمهور وبين الشافعية ومن معهم، في اعتبار النكاح عبادة أم لا؟ وهل التخلي له أفضل من التخلي للنوافل؟

ذهب جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة الى أن الزواج عبادة، وأن التخلي له أولى من التخلي للنوافل، وذهب الشافعية ومن معهم الى عكس ذلك، فنفصل القول في هذه المسألة على النحو الآتي:

القول الأول: الزواج عبادة والتخلي له أولى من التخلي للنوافل:

وهو مذهب جمهور الحنفية، والمالكية، والحنابلة، والظاهرية، واليك بعض نصوصهم، قال الشيخ ابراهيم الحلبي في ملتقى الأبحر «ويسنّ حالة الاعتدال»[2]، قال في مجمع الأنهر «وهو الأصح»[3]، وقال في الدر المنتقى «فهو أولى من التخلي لعبادة النفل»[4]، وقال صاحب البدائع «فالاشتغال به مع أداء الفرائض والسنن أولى من التخلي لنوافل العبادات مع ترك النكاح»[5].

وقال الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير «... فان لم يخش ندب له، رجا النسل أم لا، ولو قطعة عن عبادة غير واجبة»[6].

---

(١) انظر تفصيل معنى الباءة، فتح الباري ٩:١٠٨.
(٢) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ١:٣١٦.
(٣) المصدر السابق ١:٣١٦.
(٤) الدر المنتقى بهامش مجمع الأنهر ١:٣١٦.
(٥) البدائع ٢:٢٢٨.
(٦) حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٢:٣٣١.

وقال ابن قدامة «النكاح سنة والاشتغال به أفضل من العبادة»(١).

قال الشارح «ويقدم على حج واجب... ويكون أفضل له من الحج والجهاد والصلاة والصوم المتطوع بها»(٢)، وقال في شرح منتهى الارادات «وسنّ لذي شهوة لا يخاف زنى، واشتغاله به أفضل من التخلي للعبادة»(٣)، وقال ابن أبي هبيرة «واختلفوا فيمن لم تتق نفسه اليه، هل يستحب له أو لا؟ فقال أبوحنيفة وأحمد: المستحب له أن يتزوج، وهو أفضل من غيره من النوافل، وقال مالك والشافعي: لا يستحب والاشتغال بنوافل العبادة أولى»(٤). قلت: كلام ابن هبيرة في المالكية محمول على ترك الفرائض على ما تقدم من نصوصهم في حكم الزواج، وقال ابن حزم «وفرض على كل قادر على الوطء ان وجد من أين يتزوج...»(٥).

وقد احتجوا بالأدلة الآتية:

١ ـ عموم أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية، التي تقدم ذكرها عند القائلين بالوجوب والندب، ولا حاجة الى تكرارها، فقد دلّت على أن النكاح فرض أو مندوب، والأصل في الفرض وفي الندب أنهما عبادة كما هو معلوم في كتب الأصول. قال ابن قدامة بعد سوقه الأدلة على أنه مندوب «وهذا حثّ على النكاح شديد، ووعيد على تركه يقربه الى الوجوب. والتخلي منه الى التحريم ولو كان التخلي أفضل لانعكس الأمر. ولأن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج وبالغ في العدد، وفعل ذلك أصحابه، ولا يشتغل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الا بالأفضل، ولا تجتمع الصحابة على ترك الأفضل والاشتغال بالأدنى، فمن العجب أن من يفضل التخلي لم يفعله، فكيف اجتمعوا على النكاح في فعله، وخالفوه في فضله»(٦).

---

(١) المقنع ٣:٣.
(٢) المبدع شرح المقنع ٦:٤.
(٣) شرح منتهى الارادات ٣:٢.
(٤) الافصاح ٢:١١٠، وانظر الانصاف ٨:١٥.
(٥) المحلى ٩:٤٤٠.
(٦) المغني ٦:٤٤٧.

وقال الشربيني الشافعي «ويدل لكونه عبادة، أمر النبي صلى الله عليه وسلم ، والعبادة من الشرع»[1].

٢ ـ عن أنس رضي الله يقول «جاء ثلاثة رهط الى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، يسألون عن عبادة النبي. . . فقال «أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله اني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[2].

قال ابن دقيق العيد «يستدل به من يرجح النكاح على التخلي لنوافل العبادات، فان هؤلاء القوم قصدوا هذا القصد، والنبي صلى الله عليه وسلم ردّه عليهم»[3]، ولو كانت الصلاة والصوم أفضل لأمرهم.

٣ ـ قوله صلى الله عليه وسلم «ليست لنا عبادة شرعت من عهد آدم عليه السلام الى الآن، ثم تستمر الا النكاح والايمان» وزاد ابن عابدين «في الجنة»[4].

فهذا الحديث عبارة عن نص في استمرار الايمان والنكاح في الدنيا وفي الجنة، وهو اشارة نص على أن النكاح عبادة، والمعنى ظاهر في الدلالة، فقد عبرّ عليه السلام بأن النكاح عبادة بصريح العبارة.

٤ ـ ومما يدل على كونه عبادة، الثواب على النكاح وثمراته، من الوطء وتربية الولد ونحو ذلك، ولو كان الزواج عملاً دنيوياً محضاً، لما ثيب عليه العبد، فعن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «. . . وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا

(١) مغني المحتاج ٣: ١٢٦.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) احكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٤: ١٧٥.

(٤) ذكره الدر المنتقى ١: ٣١٥، رد المحتار ٣: ٣، مغني المحتاج ٣: ١٣٤، أوجز المسالك الى موطأ مالك ٩: ٢٦٦.

رسول الله: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟! قال: أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر؟ فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر»[1].

٥ ـ أن النكاح يتضمن صون النفس عن الزنى، فيكون ذلك دفعاً للضرر عن النفس والنافلة جلب النفع، والقاعدة الشرعية «درء المفاسد أولى من جلب المنافع»[2]، فيكون النكاح أولى من العبادة.

٦ ـ أن النكاح يتضمن العدل، والعبادة النافلة فضل، والعدل مقدم على الفضل، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول «لعدل ساعة خير من عبادة ستين سنة»[3]، ولهذا كان الزواج مقدماً على النوافل[4].

مناقشة أدلة الجمهور:

سبق أن نوقش الدليل الأول تفصيلاً في مكانه، فلا حاجة لتكراره، وبقية الأدلة سليمة، ولكن قد يعترض على الدليل الثالث، بأن الثواب ليس على النكاح، بل على الوطء، أو الانفاق على الزوجة، أو أجر تربية الولد، وهو غير الزواج، والجواب: أن القاعدة تقول «ما لا يتم الواجب الآ به فهو واجب»[5]، وبعبارة أخرى «واجب الواجب واجب» وقياساً عليه «سبب السبب سبب» وهذا يعني أنه اذا كان الوطء سبباً في الأجر، فالنكاح سبب في الوطء، فيأخذ حكمه، ويثبت الأجر به كذلك، وقل مثل هذا في الانفاق على الزوجة، وتربية الولد وغيره من منافع النكاح، وبذلك تسلم أدلة الجمهور.

القول الثاني: الزواج ليس عبادة والتخلي للنوافل أولى:

وهو مذهب جمهور الشافعية، وقول للمالكية والحنابلة والليث بعض

(١) أخرجه أحمد ومسلم، المسند ٥: ١٦٧، ١٦٨، مسلم بشرح النووي ٧: ٩٢.
(٢) الاشباه والنظائر لابن نجيم ٩٠.
(٣) التفسير الكبير ٢٣: ٢١٣.
(٤) ذكره الفخر الرازي دليلاً للحنفية، التفسير الكبير ٢٣: ٢١٣.
(٥) المستصفى ١: ٧١، ٧٢، وبهامشه مسلم الثبوت ١: ٩٥، ٩٦.

نصوصهم: قال النووي في المنهاج «... فاذا لم يحتج، كره ان فقد الأهبة، والاّ فلا، لكن العبادة أفضل»(١)، وقال في الروضة «وأما غير التائق فان لم يجد أهبةً... كره له النكاح، لما فيه من الالتزام مالا يقدر على القيام به من غير حاجة، وان وجد الأهبة ولم يكن به علّة، لم يكره له النكاح، لكن التخلي للعبادة أفضل»(٢)، وقال في شرح مسلم «وقسم يجد المؤن ولا يتوق فمذهب الشافعي وجمهور أصحابنا أن ترك النكاح لهذا والتخلي للعبادة أفضل»(٣)، وقال الشيرازي «ومن لم تتق نفسه اليه، فالمستحب له أن لا يتزوج، لأنه تتوجه عليه حقوق هو غني عن التزامها، ويحتاج أن يشغل عن العبادة بسببها، واذا تركه تخلى للعبادة، فكان تركه أسلم لدينه»(٤).

وقد استثنى الشافعية من ذلك نكاح النبي صلى الله عليه وسلم، قال الشربيني «واستثني من ذلك نكاح النبي صلى الله عليه وسلم فانه عبادة مطلقاً، وفائدته نقل الشريعة التي لا يطلع عليها الاّ النساء»(٥)، ونحوه عند الرملي(٦) وغيره، وفي فتاوى النووي «ان قصد به طاعة من ولد صالح، أو اعفاف، فهو من عمل الآخرة، ويثاب عليه والاّ فهو مباح»(٧).

وقال أستاذنا وهبة الزحيلي «الزواج عند الشافعي من الأعمال الدنيوية كالبيع ونحوه، وهو ليس بعبادة...»(٨).

وقال ابن رشد «ومن لم يحتج اليه وخشي الا يقوم بما أوجبه الله

---

(١) مغني المحتاج ٣:١٢٦، نهاية المحتاج ٦:١٨٣.
(٢) الروضة ٧:١٨.
(٣) مسلم بشرح النووي ٩:١٧٤.
(٤) المهذب ٢:٤٣.
(٥) مغني المحتاج ٣:١٢٦.
(٦) نهاية المحتاج ٦:١٨٣.
(٧) مغني المحتاج ٣:١٢٦، نهاية المحتاج ٦:١٨٣.
(٨) الفقه الاسلامي وأدلته ٧:٣٤.

عليه فيه فهو مكروه لـه»[1]، وقـال ابن هبيرة «واختلفـوا فيمن لم تتق نفسـه اليـه، هـل يستحب لـه أو لا؟. . قـال مـالك والشـافعي: لا يستحب له، والاشتغال بنوافل العبادة أولى»[2].

وقـال المـرداوي: «وعنـه ـ يعني أحمـد بن حنبـل ـ التخلي لنوافـل العبادة أفضل، كما لو كان معدوم الشهوة، حكاها أبوالحسن بن التمام وابن الزاغوني، واختارها ابن عقيل في المفردات»[3].

وقد احتجوا بالأدلة الآتية:

١ ـ قـولـه تعـالى في حق يحيى «وسيـداً وحصـوراً ونبيـاً من الصالحين»[4]، وقد تقدم عرض هذا الدليـل في معـرض الحـديث عن حكم الزواج عند الشافعية أنه مباح، كما تقدم الـرد عليـه من قبل الجمهور.

٢ ـ قـولـه تعـالى «زين للنـاس حب الشهـوات من النسـاء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضـة. . »[5]، وقد تقدم عرض هذا الدليل ونقده أيضاً في معرض الحديث عن حكم الزواج عند الشافعية أنه مباح والرد عليه.

٣ ـ قوله صلى الله عليه وسلم «استقيموا ولن تحصوا، واعلموا أن أفضل أعمالكم الصلاة». وقال صلى اللـه عليـه وسلم «أفضـل أعمـال أمتي قراءة القرآن»[6]، وجه دلالة هذين الحديثين ظاهرة، وهي تقديم فضل الصلاة، وفضل قراءة القرآن على سائر الأعمال ومنهـا الـزواج.

---

(١) المقدمات الممهدات ١: ٤٥٤.

(٢) الافصاح ٢: ١١٠.

(٣) الانصاف ٨: ١٥، ١٦.

(٤) آل عمران ٣٩.

(٥) آل عمران ١٤.

(٦) أخذت أغلب أدلته الشافعية من الرازي في تفسيره الكبير ٢٣: ٢١٢ ـ ٢١٣.

واذا علمنا أن قراءة القرآن نافلة، وأن لفظ الصلاة عام تدخل فيه النافلة، فتكون النوافل مندوباً اليها مقدمةً على النكاح[1].

٤ ـ أن النكاح ليس بعبادة، بدليل أنه يصح من الكافر، والعبادة لا تصح منه، فوجب أن تكون العبادة أفضل منه لقوله تعالى «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»[2]، والاشتغال بالمقصود أولى.

٥ ـ أن الله تعالى سوّى بين التسري وبين النكاح في قوله تعالى «فواحدةً أو ما ملكت أيمانكم»[3]، وكلمة «أو» للتخيير بين شيئين، والتخيير بين شيئين امارة التساوي، كقول الطبيب للمريض، كل الرمان أو التفاح، واذا ثبت التساوي بينهما، فالتسري مرجوح على العبادة، فيكون النكاح مرجوحاً على العبادة مثله، لأن مساوي المرجوح مرجوح مثله، فوجب أن تكون العبادة أولى منه.

٦ ـ أن النافلة أشق، فتكون أكثر ثواباً، بيان أنها أشق، أن ميل الطباع الى النكاح أكثر، ولولا ترغيب الشرع، لما رغب أحد في النوافل، واذا ثبت أنها أشق، وجب أن تكون أكثر ثواباً لقوله صلى الله عليه وسلم «أفضل العبادات أحمزها»[4]، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها «أجرك على قدر نصيبك»[5].

٧ ـ لو كان النكاح مساوياً للنوافل في الثواب ـ مع أن النوافل أشق منه ـ لما كانت النوافل مشروعة، لأنه اذا حصل طريقان الى تحصيل المقصود، وكانا في الافضاء الى المقصود سيّين، وكا أحدهما شاقاً والآخر سهلاً، فان العقلاء يستقبحون تحصيلَ ثواب الشاق مع امكان تحصيله بالأسهل، ولمّا كانت النوافل مشروعة بالفعل، دلّ هذا على أنها أفضل من الزواج.

---

(١) البدائع ٢:٢٢٩، التفسير الكبير ٢٣:٢١٢.

(٢) الذاريات ٥٦.

(٣) النساء ٣.

(٤) حمَزَ الهَمُّ: اشتد، وحمَزَ الكلامُ فؤادَه: اشتد عليه وأوجعه، المعجم الوسيط ١:١٩٧.

(٥) هذا الحديث ذكره الفخر الرازي في التفسير الكبير ٢٣:٢١٢.

٨ ـ لو كان الاشتغال بالنكاح أولى من النافلة، لما فيه من بقاء النسل وعمارة العالم، لكان الاشتغال بالحراثة والزراعة أولى من الاشتغال بالنافلة، لأنها من أسباب عمارة العالم.

٩ ـ أن النكاح اشتغال بتحصيل اللذات الجسدية الداعية الى الدنيا، والنافلة قطع العلائق الجسمانية، واقبال على الله تعالى. فأين أحدهما من الآخر؟! ولذلك قال عليه السلام «حبّب اليّ من دنياكم ثلاث، الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة»(١)، فرجّح الصلاة على النكاح.

مناقشة أدلة الشافعي ومن معه:

أولاً: أما الاحتجاج بحديثي «أفضل أعمالكم الصلاة» و«أفضل أعمال أمتي قراءة القرآن» فليست الأفضلية فيهما على الاطلاق، وانما خرجا مخرج الأهمية لهذين الأمرين، فلا مفهوم مخالف لهما، بدليل ورود أحاديث أخرى بلفظي «أفضل، وأحب» في موضوعات أخرى غير الصلاة وغير قراءة القرآن، منها:

أ ـ حديث عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أحب الأعمال الى الله ما دام وان قلّ»(٢).

ب ـ وعن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أفضل الأعمال، الحب في الله والبغض في الله»(٣).

ج ـ وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أحب الناس الى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً، امام عادل، وأبغض الناس الى الله تعالى وأبعدهم منه مجلساً امام جائر»(٤).

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) أخرجه الجماعة الا ابن ماجة، جامع الأصول ١:٣٠٣ رقم ٨٨.
(٣) أخرجه أبوداود، سنن أبي داود ٥:٦ رقم ٤٥٩٩، جامع الأصول ١:٣٦١ رقم ١٥٠.
(٤) أخرجه أحمد والترمذي، المسند ٣:٢٢، جامع الأصول ٤:٥٥ رقم ٢٠٣٤.

د ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال الله عز وجل «أحب عبادي اليّ أعجلهم فطراً»(١).

هـ ـ وعن أبي مسعود البدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أفضل العبادة انتظار الفرج»(٢).

و ـ وعن سمرة بن جندب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أحب الكلام الى الله أربع: سبحان الله، والحمد لله، ولا اله الآ الله، والله أكبر، لا يضرك بأيهن بدأت..»(٣).

فهذه الأحاديث تدل على أن الصلاة وبخاصة النافلة، وقراءة القرآن، ليستا أفضل الأعمال على الاطلاق، والتوفيق بين هذه الأحاديث يقتضي حمل الأفضلية في كل حديث على ظروف السائل، ومناسبة السؤال والحال.

ثانياً: أما القول بأن النكاح لو كان عبادة لما صحّ من الكافر، فقد رده الشربيني الشافعي رحمه الله تعالى بقوله «ورد بأنه انما صح من الكافر، وان كان عبادة، لما فيه من عمارة الدنيا كعمارة المساجد والجوامع العتق فان هذه تصح من المسلم وهي منه عبادة، ومن الكافر وليس منه عبادة»(٤). وكالجزية من الكتابي، فانها تصح منه ولكنها ليست عبادة. وقول الفخر الرازي بأن العبادة أفضل لقوله تعالى «وما خلقت الجن والانس الآ ليعبدون» فيه نظر، فالعبادة هنا ليست خصيصة العبادات بل مطلق العبوديات من صلاة وصوم وزواج وجهاد وغير ذلك من الأعمال، قال ابن تيمية: العبودية: اسم

---

(١) أخرجه الترمذي رقم ٧٠٠، جامع الأصول ٦:٣٧٥ رقم ٤٥٥٥.

(٢) أخرجه الترمذي رقم ٣٥٦٦، جامع الأصول ٤:١٦٦، رقم ٢١٣٧.

(٣) أخرجه مسلم والترمذي، مسلم بشرح النووي ١٤:١١٧، سنن الترمذي رقم ٢٨٣٨، جامع الأصول ١:٣٦١ رقم ١٥٠.

(٤) مغني المحتاج ٣:١٢٦، المبدع شرح المقنع ٦:٥.

جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»(١)، ويقول محمد أسد «يختلف ادراك العبادة في الاسلام عما هو في كل دين آخر. . إن العبادة في الاسلام ليست محصورة في أعمال من الخشوع الخالص كالصلاة، والصيام مثلاً، ولكنها تتناول حياة الانسان العملية أيضاً»(٢)، ويقول سيد قطب في هذه الاية «ويتبين أن مدلول العبادة لا بدّ أن يكون أوسع وأشمل من مجرد اقامة الشعائر. . فهي الخلافة في الأرض. . وهي تقتضي ألواناً متعددة من النشاط الحيوي في عمارة الأرض»(٣)، وبهذا يتبين لنا أن الزواج داخل في عموم العبادة في هذه الآية، وليس خارجاً عنها، حتى يقال انه من المباحات لا العبادات، فترجيح النوافل عليه، ترجيح بلا مرجح والتفرغ لها بحجة أفضليتها عليه لا مبرر له.

ثالثاً: أما القول بأن الله تعالى سوّى بين النكاح وبين التسري والتسري مرجوح على العبادة، فالنكاح مرجوح على العبدة أيضاً فهو قول غير دقيق، لأن الناظر في الشريعة الاسلامية يلحظ عدم التسوية بينهما نقلاً وعقلاً، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من أراد أن يلقى الله طاهراً مطهراً فليتزوج الحرائر»(٤)، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «الحرائر صلاح البيت والإماء فساد البيت»(٥). وقال أبواحسن السرخي كان يقال «لا تفترش من تداولتها أيدي النخاسين، ووقع ثمنها في الموازين»، وكان يقال «لا خير في بنات الكافر وقد نودي عليهن في الأسواق، ومرت عليهن أيدي

---

(١) العبودية ٨.
(٢) الاسلام على مفترق الطرق ٢١.
(٣) في ظلال القرآن ٦: ٣٣٨٧.
(٤) أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه ١: ٥٩٨ رقم ١٨٦٢، كنز العمال ١٦: ٢٩٥ رقم ٤٤٢٥٥، الدر المنثور ٥: ٢٠.
(٥) كنز العمال ١٦: ٢٩٣، رقم ٤٤٥٤٣.

الفساق» وكان يقال «الحواري كخبز السوق، والحرائر كخبز البيوت»(١)، وهذا يدلّ على أن التسري لا يتساوى مع النكاح، بل النكاح راجح عليه، واذا فسد هذا التساوي، فسد القياس عليه.

رابعاً: أما القول بأن النافلة أشق، فتكون أكثر ثواباً، فغير صحيح على اطلاقه، لأن العبرة في العبادة بالامتثال والاخلاص لا بالمشقة، بل اليسر ورفع المشقة والحرج من خصائص هده الشريعة. قال تعالى «إنّ مع العسر يسراً إنّ مع العسر يسراً»(٢)، وفي الحديث «ما خيرَ رسول لله بين أمرين الاّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»(٣)، «وقد نهي عليه السلام عن صوم الوصال»(٤)، «ورخص لأم سلة في الحج أن تطوف راكبةً»(٥)، قال علي رضي الله عنه «خير هذه الأمة النمط الأوسط يرجع اليهم الغالي، ويلحق بهم التالي»(٦).

خامساً: أما القول بأن النكاح لو كان مساوياً للنوافل لما شرعت، لامكان تحصيل ثوابها بما هو أخف منها وهو الزواج فجوابه: أن الله تعالى شرع أحكام الشريعة فروضاً ومندوبات متعددةً بأجر وثواب متفاوت أيضاً، فالعبد يثاب على الأعمال حسب درجاتها، ولا تغني عبادة عن أخرى، فالصلاة عبادة لها أجر، والزواج عبادة له أجر ايضاً، ولا يلزم من تشريع العبادتين تساويهما في الأجر، ولا يلزم من عدم تساويهما اهمال أخفهما أجراً، بل الحق الجمع بينهما، لا التخلي لأحدهما، وهذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقضية التفريق بين زواجه وبين زواج أمته واعتبار زواجه عبادة دون غيره،

---

(١) الزواج ١: ١٥٥ نقلاً عن اللطائف والظرائف لأبي نصر المقدسي.

(٢) الشرح ٥، ٦.

(٣) أخرجه مالك والشيخان وأبوداود، فتح الباري ١٠: ٥٢٤ رقم ٢١٢٦، الموطأ ٢: ٩٠٣، سنن أبي داود ٥: ١٤٢ رقم ٤٧٨٥، جامع الأصول ١١: ٢٤٨ رقم ٨٨١٩.

(٤) انظر الحديث البخاري، فتح الباري ٤: ٢٠٢ رقم ١٩٦٢.

(٥) فتح الباري ٣: ٤٩٠ رقم ١٦٣٣.

(٦) تأديب الناشئين بأدب الدنيا والدين ١٧٠

تفريق لا مبرر له، وهذا ما رجحه الغزالي بقوله «فإن أمن الآفات فما الأفضل له: التخلي لعبادة الله، أو النكاح؟ أقول: يجمع بينهما لأن النكاح ليس مانعاً من التخلي لعبادة الله»(١).

سادساً: أما القول بأن تفضيل النكاح على النافلة بحجة عمارة الدنيا، يلزم منه تفضيل الاشتغال بالحراثة والزراعة على النافلة لعمارة العالم أيضاً، فجوابه أن الحراثة والزراعة قد تتقدمان على النوافل اذا ترتب على تركهما خراب العالم أيضاً، قال ابن تيمية «وقد ذكرت طائفة من العلماء من أصحابنا وغيرهم أن أصول الصناعات كالفلاحة والحياكة والبناية فرض على الكفاية، والتحقيق أنها فرض عند الحاجة اليها»(٢).

سابعاً: أما القول بأن الاشتغال بالنكاح اشتغال بتحصيل اللذات الجسدية والنافلة خلاف ذلك، فالحق أن النكاح اشتغال بتحصيل اللذات من وجه، ومن وجه آخر اشتغال بالعبودية، لأنه سبيل الى كسب الثواب بالوطء، وتربية الولد، والانفاق على الزوجة، ولو لم يكن الزواج عبادة، لما كان سبباً للثواب على هذه الأعمال(٣).

كذلك نقول: لو كانت النوافل أشرف من الزواج، لترفع عنه الأنبياء والمرسلون، والواقع خلاف ذلك. قال تعالى «ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية»(٤)، وقرة عين الرسول عليه الصلاة والسلام في الصلاة وأفضليتها لا ينفي حبه للزواج، فاعمال الأدلة أولى من اهمالها، «والأفضلية في الاتباع، لا فيما يخيل الى النفس أنه أفضل»(٥).

---

(١) احياء علوم الدين ٢: ٣٥.

(٢) الفتاوى الكبرى ٢٩: ١٩٤، وانظر مجمع الأنهر ٢: ٥٢٨.

(٣) بسطت القول في هذا الموضوع في بحثي «حكمة الزواج ومنافعه» وهو محكم قابل للنشر.

(٤) الرعد ٣٨.

(٥) شرح فتح القدير ٣: ١٨٩.

ولهذا أورد الحنفية النكاح في كتبهم عقب العبادات، قال ابن عابدين: «ذكره ـ أي كتاب النكاح ـ عقب العبادات لأنه بالنسبة اليها، كالبسيط الى المركب، لأنه عبادة من وجه، معاملة من وجه، وقدمه على الجهاد، وإن اشتركا في أن كلاً منهما سبب لوجود المسلم والاسلام، لأن ما يحصل بأنكحة أفراد المسلمين، أضعاف ما يحصل بالقتال.. وكذا قدمه على العتق والوقف والأضحية وان كانت عبادات أيضاً، لأنه أقرب الى الأركان الأربعة حتى قالوا: «إنّ الاشتغال به أفضل من التخلي لنوافل العبادات، لما يشتمل عليه من القيام بمصالحه، واعفاف النفس من الحرام وتربية الولد ونحو ذلك»[1].

وقال الكمال بن الهمام «ومن تأمل ما يشتمل عليه النكاح من تهذيب الأخلاق وتوسعة الباطن بالتحمل في معاشرة أبناء النوع، وتربية الولد والقيام بمصالح المسلم العاجز عن القيام بها، والنفقة على الأقارب والمستضعفين، واعفاف الحرم، ونفسه، ودفع الفتنة عنه وعنهن، ودفع التقتير عنهن بحبسهن لكفايتهن مئونة سبب الخروج، ثم الاشتغال بتأديب نفسه وتأهيله للعبودية، ولتكون هي أيضاً سبباً لتأهيل غيرها، وأمرها بالصلاة، لم يكد يقف عن الجزم بأنه أفضل من التخلي»[2].

وبهذا يتبين لي أن الراجح في هذه المسألة، رأي الجمهور، القائل بأن الزواج عبدة، وأنه أولى من التخلي للنوافل، لقوة أدلتهم، ولأعمال النصوص، ولأن الزواج لا يتعارض مع القيام بالطاعات، والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١) رد المحتار ٣:٣.
(٢) شرح فتح القدير ١٨٩:٣.

مصادر البحث ومراجعه

١ ـ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، للعلامة ابن دقيق العيد ٦٢٥ ـ ٧٠٢ هـ. المطبعة السلفية ومكتبتها ـ القاهرة.

٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام، للامام سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الامدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٨ م.

٣ ـ إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٤ ـ الاختيار لتعليل المختار، للامام أبي الفضل محمد الدين عبدالله بن محمود ابن مودود الموصلي المتوفى سنة ٦٨٣ هـ، الطبعة الثانية ١٣٧٠/١٩٥١، المكتبة الاسلامية، استانبول ـ تركية.

٥ ـ الاسلام عقيدة وشريعة، للامام محمود شلتوت، دار الشروق، بيروت.

٦ ـ الاسلام على مفترق الطرق، للاستاذ محمد أسد، ترجمة د. عمر فروخ، بيروت.

٧ ـ الاشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لزين العابدين بن ابراهيم بن نجيم المتوفى سنة ٩٧٠ هـ، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٨ ـ ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول للامام محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ، دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٩ ـ أصول الفقه الاسلامي، للاستاذ الدكتور/ وهبة الزحيلي، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م، دار الفكر دمشق ـ سورية.

١٠ ـ الافصاح عن معاني الصحاح، لعون الدين أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي المتوفى سنة ٥٦٠ هـ، منشورات المؤسسة السعدية ـ الرياض.

١١ ـ الانصاف، لشيخ الاسلام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي ٨١٧ ـ ٨٥٥ هـ، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م، دار احياء التراث العربي.

١٢ ـ بدائع الصائع في ترتيب الشرائع، لملك العلماء علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني المتوفى سنة ٥٨٧ هـ، الطبعة الثانية ١٤٠٢ / ١٩٨٢ م، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

١٣ ـ المبدع شرح المقنع، لأبي اسحق برهان الدين ابراهيم بن محمد بن مفلح المقدسي ٨١٦ ـ ٨٤٤ هـ، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض ـ السعودية.

١٤ ـ بذل المجهود في حل أبي داود، للعلامة الشيخ خليل أحمد السهانفوري المتوفى سنة ١٣٤٦ هـ، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض ـ السعودية.

١٥ ـ بلوغ الأماني بهامش الفتح الرباني، انظر الفتح الرباني.

١٦ ـ تأديب الناشئين بأدب الدنيا والدين، لأحمد بن محمد بن عبدربه الأندلسي صاحب العقد الفريد، تحقيق محمد ابراهيم سليم، مكتبة الفرقان ـ القاهرة.

١٧ ـ تبيين المسالك لتدريب السالك الى أقرب المسالك للشيخ محمد الشيباني بن محمد بن أحمد الشنقيطي الموريتاني، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٦ م، دار الغرب الاسلامي ـ بيروت ـ لبنان.

١٨ ـ تدريب السالك الى أقرب المسالك، للشيخ عبدالعزيز بن حمد آل المبارك الأحسائي، الطبعة الثانية ١٣٩١ هـ/ ١٩٧٢ م، مطبعة المدني ـ القاهرة.

١٩ ـ التفسير الكبير «مفاتيح الغيب»، للامام الفخر الرازي، الطبعة الثالثة ـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٢٠ ـ التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢ هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٢١ ـ تنظيم النسل وموقف الشريعة الاسلامية منه، للدكتور عبدالله بن عبدالمحسن الطريقي، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م، الرياض ـ السعودية.

٢٢ ـ الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي المتوفى سنة ٦٧١ هـ، الطبعة الأولى ١٣٦٥ هـ/ ١٩٤٦ م، مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة.

٢٣ ـ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي ٣٩٢ ـ ٤٦٣ هـ، طبعة سنة ١٤٠٣/ ١٩٨٣ م مكتبة المعارف بالرياض ـ السعودية.

٢٤ ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول، للامام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد المشهور بابن الأثير الجزري ٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ، الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م، مكتبة الحلواني، مكتبة دار البيان.

٢٥ ـ الجرح والتعديل للامام الحافظ أبي محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٢٧ هـ، الطبعة الأولى، المطبعة العثمانية، حيدر أباد الدكن ـ الهند.

٢٦ ـ حاشية دسوقي على الشرح الكبير، انظر الشرح الكبير.
٢٧ ـ حاشية الصاوي على الشرح الصغير، انظر الشرح الصغير.
٢٨ ـ الدر المختار للحصكفي، انظر رد المحتار.
٢٩ ـ الدر المنتقى شرح الملتقى للشيخ محمد علاء الدين امام، انظر مجمع الأنهر.
٣٠ ـ رد المحتار على الدر المختار شرح متن تنوير الأبصار المشهور بحاشية ابن عابدين، للعلامة محمد أمين المعروف بابن عابدين ١١٩٨ ـ ١٢٥٢ هـ، الطبعة الثانية ١٩٦٦ م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
٣١ ـ روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ، دار احياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.
٣٢ ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين، للامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ٦٣١ ـ ٦٧٦ هـ، الطبعة الثانية ١٤٠٥/ ١٩٨٥، المكتب الاسلامي ـ بيروت ـ لبنان.
٣٣ ـ الزواج، للاستاذ عمر رضا كحالة، طبعة ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م، مؤسسة الرسالة.
٣٤ ـ زاد المسير في علم التفسير للامام أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي ٥٠٨ ـ ٥٩٦ هـ، الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤ م.
٣٥ ـ سنن ابن ماجة، للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ٢٠٧ ـ ٢٧٥ هـ، دار الفكر العربي ـ مصر.
٣٦ ـ سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ٢٠٢ ـ ٢٧٥ هـ، نشر وتوزيع محمد علي السيد ـ حمص ـ سورية.
٣٧ ـ سنن الدارمي، للحافظ أبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي ١٨١ ـ ٢٥٥ هـ، حديث أكاديمي للنشر والتوزيع، فيصل أباد ـ باكستان ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.
٣٨ ـ سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الامام السندي، للحافظ أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي ٢١٥ ـ ٣٠٣ هـ.
٣٩ ـ شرح صحيح مسلم، للامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ـ ٦٣١ ـ ٦٧٦ هـ، توزيع رئاسة ادارات البحوث والافتاء ـ الرياض ـ السعودية.
٤٠ ـ الشرح الصغير أقرب المسالك الى مذهب الامام مالك كلاهما للعلامة أبي

البركات محمد بن أحمد الدردير، وبهامشه حاشية الصاوي، الشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي ـ طبعة سنة ١٣٩٢، دار المعارف بمصر.

٤١ ـ شرح فتح القدير على الهداية، للامام كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام المتوفى سنة ٦٨١ هـ. وبهامشه شرح العناية للبابرتي، الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ/ ١٩٧٠م، مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.

٤٢ ـ الشرح الكبير على مختصر خليل للعلامة أبي البركات محمد بن أحمد الدردير، وبهامشه حاشية دسوقي للشيخ محمد بن عرفة الدسوقي، مع تقريرات عليش، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٤٣ ـ العبودية لشيخ الاسلام تقي الدين أحمد بن تيمية ٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ، نشر رئاسة البحوث العلمية والافتاء ـ الرياض ـ السعودية.

٤٤ ـ العدة على احكام الأحكام للعلامة الأمير محمد بن اسماعيل الصنعاني ١٠٥٩ ـ ١١٨٢ هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها ـ القاهرة.

٤٥ ـ العهد الجديد، مجموعة الأناجيل ورسائل القديسين.

٤٦ ـ العلماء العزّاب، للاستاذ الشيخ عبدالفتاح أبي غدة، الطبعة الأولى ـ مكتبة المطبوعات الاسلامية، حلب، بيروت.

٤٧ ـ الفتاوى الكبرى لشيخ الاسلام تقي الدين أحمد بن تيمية ٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ، نشر رئاسة البحوث العلمية والافتاء ـ الرياض ـ السعودية.

٤٨ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٧٧٣ ـ ٨٥٢ هـ، توزيع رئاسة البحوث العلمية والافتاء ـ الرياض.

٤٩ ـ الفتح الرباني لترتيب مسند الامام أحمد بن حنبل الشيباني ١٦٤ ـ ٢٤١ هـ، وبهامشه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني. كلاهما للشيخ أحمد بن عبدالرحمن البنا المشهور بالساعاتي، دار الشهاب ـ القاهرة.

٥٠ ـ فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد، للعلامة فضل الله الجيلاني، المطبعة السلفية ومكتبتها، طبعة سنة ١٣٨٨ هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها.

٥١ ـ الفقه الاسلامي وأدلته، للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م، دار الفكر ـ دمشق.

٥٢ ـ في ظلال القرآن للاستاذ سيد قطب، الطبعة الشرعية التاسعة ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م، دار الشروق ـ بيروت.

٥٣ ـ الكافي في فقه أهل المدينة، للحافظ الفقيه أبي عمر بن عبدالبر القرطبي ٣٦٨ ـ ٤٦٣ طبعة سنة ١٣٩٩ هـ/ ١٩٨٩ م، تحقيق ونشر محمد بن أحمد الموريتاني.

٥٤ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي المتوفى سنة ٩٧٥ هـ، مكتبة التراث الاسلامي ـ حلب ـ سورية.

٥٥ ـ المبدع في شرح المقنع، لأبي اسحق برهان الدين ابراهيم بن محمد بن مفلح ٨١٦ ـ ٨٤٤، طبعة سنة ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م، المكتب الاسلامي، بيروت ـ لبنان.

٥٦ ـ المبسوط، لشمس الأئمة أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، الطبعة الثانية ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٥٧ ـ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، للفقيه عبدالله بن محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي، وبهامشه الدر المنتقى في شرح الملتقى. دار احياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٥٨ ـ المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان.

٥٩ ـ المستدرك على الصحيحين، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله المعروف بالحاكم النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥ هـ، طبعة ١٤٤٣ هـ، دائرة المعارف ـ حيدر أباد الدكن.

٦٠ ـ المستصفى من علم الأصول، لحجة الاسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، وبهامشه فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الطبعة الثانية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٦١ ـ مسلم الثبوت للمحقق محب الله بن عبدالشكور، وشرحه فواتح الرحموت للعلامة عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، بهامش المستصفى.

٦٢ ـ المسند، للامام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ١٦٤ ـ ٢٤١ هـ، دار الفكر العربي ـ القاهرة.

٦٣ ـ المصنف «الجامع» للحافظ أبي بكر عبدالرزاق بن همّام الصنعاني ١٢٦ ـ ٢١١ هـ، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م، المكتب الاسلامي، بيروت ـ لبنان.

٦٤ ـ المصنف في الأحاديث والآثار، للامام الحافظ أبي بكر بن أبي شيبة الكوفي العبسي المتوفى سنة ٢٣٥، الدار السلفية ـ بومباي ـ الهند.

٦٥ ـ المغني، لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠ هـ ـ طبعة سنة ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م، مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض ـ السعودية.
٦٦ ـ مغني المحتاج، للشيخ محمد الشربيني الخطيب، طبعة سنة ١٣٧٧ هـ/ ١٩٥٨ م ـ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.
٦٧ ـ المقدمات الممهدات، للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي «الجد»، المتوفى سنة ٥٢٠ هـ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م، دار الغرب الاسلامي.
٦٨ ـ المقنع، للامام موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الطبعة الثالثة، من منشورات المؤسسة السعدية، الرياض ـ السعودية.
٦٩ ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ، الطبعة الأولى ١٣٩٠ هـ، دار القلم ـ بيروت ـ لبنان.
٧٠ ـ المهذب، لأبي اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشيرازي، المتوفى سنة ٤٧٦ هـ، الطبعة الثالثة ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦ م، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.
٧١ ـ الموطأ، لامام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي المتوفى سنة ١٧٩ هـ، عيسى البابي الحلبي، ودار احياء الكتب العربية.
٧٢ ـ نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، المشهور بشرح الأسنوي للامام جمال الدين عبدالرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ، محمد علي صبيح وأولاده ـ مصر.
٧٣ ـ نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي المصري، المشهور بالشافعي الصغير المتوفى سنة ١٠٠٤ هـ، الطبعة الأخيرة ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٧ م ـ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.
٧٤ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للامام محمد بن علي بن محمد الشوكاني ١١٧٢ ـ ١٢٥٠ هـ، الطبعة الأخيرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر.

أهل السلوك وموقفهم من النظر العقلي •

د. نشأت ضيف
مدرس في قسم أصول الدين

تمهيـــد:

قيل عن التصوف: إنه ملاذ اليائسين من قدرة العقل على كشف الحقائق والوصول إلى كنهها . وإن أهل السلوك لا يعتمدون على العقل ولا الشرع في الوصول إلى المعرفة، وإنما يعتقدون أن الذوق الفردي هو وحده وسيلة المعرفة ومصدرها، وهو الذي يُقوّم حقائق الأشياء ويحكم عليها بالخير أو الشر، بالحسن أو القبح، بأنها حق أو باطل.

وما داموا يجعلون الذوق الفردي هو الحاكم والقيّم على المسميات وأسمائها فإنهم يقعون في التناقض فيضعون لبعض المسميات أسماء معينة ثم ينسخونها بذكر نقيضها مرة أخرى.

ومن جهة أخرى: فإنهم يدينون بعدد عديد من أرباب وآلهة فصارت كل طائفة تؤلّه ما ارتضاه كاهنها صنماً له وتعبده بما يفتريه هواه من خرافات!! ويجمعهم عل الوحدة هوى واحد وغاية واحدة هي «القضاء على الإسلام والجماعة الإسلامية»(١). وقد استند اصحاب هذه الدعوى لإثبات صدق دعواهم إلى عدة شبه:

منها: قول جلال الدين الرومي (فلتدرك بقلبك علم النبي بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلم)(٢).

ومنها قول ابن عربي (إن من يبني إيمانه على البراهين

• مصادر الشريعة الإسلامية ليست العقل البشري ولا الذوق والمواجيد وهما أمران خاضعان للتأثر بعوامل مختلفة. مصادر الشريعة هي القرآن أولاً والسنة الصحيحة ثانياً ثم المصادر الاجتهادية بضوابطها وشروطها التي أجمع عليها الأئمة المجتهدون، على أن للعقل دوره في فهم النصوص واستنباط الأحكام، كما أن للذوق والمواجيد أثرها في الفهم والتطبيق. وكل ما أدى بصاحبه إلى المخالفة أو الخروج عن الكتاب والسنة في الفهم أو السلوك فهو مردود أياً كان اسمه وصفته. (المجلة)

(١) هذه هي الصوفية ص ٢١ عبدالرحمن الوكيل.(٢) أسس الفلسفة ص ٤٠٥ د. توفيق الطويل.

والاستدلالات لا يوثق في إيمانه لأنه يستمد ذلك من الفكر والنظر)(١).

ومنها: ما رواه بعضهم عن ابن عربي - أيضاً - واعتراضه على العلامة فخر الدين الرازي بقوله: (إن العلم الكامل لن يجيء إلا عن طريق الله رأساً من غير وساطة وليس عن طريق الرواة والأساتذة)(٢).

ومنها قولهم (من كان شيخه الكتاب كان خطؤه أكثر من الصواب).

ومن كل ما سبق يستنتج بعض الباحثين المحدثين أن الصوفية لا يستقون معارفهم من أساتذة أو رواة عن أساتذة حتى ولو كانوا أهل ثقة.

يقول بعضهم: (الصوفية لا يستمدون علمهم عن الكتب ولا يتلقونه عن معلم ولا يستقونه عن خبرة أو نحوها)(٣).

وينتهي هذا الباحث إلى القول صراحة (العلم الذي يقوم على الفكر والتأمل ليس في زعم الصوفية علماً صحيحاً يوثق به)(٤).

وهذا البحث سيكشف النقاب عن صحة هذه الدعوى أو كذبها، وسيلقي الضوء على هذه القضية ليصل - على الأقل - إلى مدى اقتراب هذا الادعاء من الصواب أو الخطأ. فإن كانت الدعوى تقوم على الصواب أو تقترب منه فواجبنا أن ندعمها عن طريق تأييدنا لها، وأن نستخدم كل الوسائل في نشرها، وإن كانت تحمل الخطأ أو تجنح إليه فالأمانة العلمية تقتضينا ان نفندها ونرد على الشبه التي اعتمد عليها

---

(١) نفسه وانظر كتاب الجماعات الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة ص ٨٤.

(٢) نفسه ص ٤٠٦.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.. وانظر ص ٨٤ من كتاب الجماعات الاسلامية في ضوء الكتاب والسنّة فهو ينقل عن الجنيد قوله: (أحب للصوفي ألا يقرأ ولا يكتب لأنه أجمع لهمه).

أصحابها، وسيكون جل اعتمادنا في المناقشة والرد على أقوال المحققين من الصوفية والمعتدلين منهم والذين لهم القدم الراسخة في عالم المعرفة، وقبل أن نتعرض لجوهر قضيتنا ـ أرى أن من الضروري ـ أن أعرض بإيجاز لأرجح الأقوال وأشهرها في تعريف التصوف لغة واصطلاحاً، ثم أشير إلى نشأته، ومصدره، ثم أبين مفهوم النظر العقلي، وبعد ذلك نستوضح رأي أصحاب الشأن في الاتهام الذي وجه إليهم أو الدعوى التي ادعاها عليهم خصومهم.

مفهوم التصوف في اللغة:

يرى بعض الباحثين المحدثين قلة جدوى البحث في أصل هذه الكلمة (تصوف) في اللغة العربية من الناحية الإيجابية، وما الآراء والفروض التي تعرض في هذا الصدد إلا لإشباع الفضول، ويعلل ذلك بقوله: (إن الاتجاه الاشتقاقي الذي تبنّته مدرسة خاصة في الفكر العربي لم يثبت نجاحاً تاماً في هذا الميدان سوى توجيه الأنظار إلى إمكانية تلمس أصل كل كلمة من الناحية الاشتقاقية التي تترابط فيها المعاني الفرعية بأصل معنوي معين)(١).

غير أن وجهة النظر هذه تتصادم مع النتائج الخطيرة التي تترتب على تحليل الكلمة وبين أصلها الاشتقاقي، ومن بين هذه النتائج: الوقوف على مصادر التصوف هل هي أجنبية أو إسلامية؟

وعلى ضوء ذلك يتأتى لنا الوصول إلى مصادر النظريات المتعددة التي تداولها بعض المتصوفة مثل: نظرية الحلول والاتحاد، وقدم الأرواح والتناسخ، ونظرية الفناء، وغيرها من النظريات الأخرى التي كانت محل خلاف وجدل بين معظم الباحثين في الماضي والحاضر(٢).

---

(١) التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً. د. محمد كمال جعفر ص: ١.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ٣ ص ٤٣ د. علي سامي النشار.

هذا وقد اختلف الباحثون حول الأصل الاشتقاقي لكلمة (تصوف).

فمنهم من يرى بأنها من الصُفّة، ومنهم من قرر أنها من الصفاء، في حين قال بعضهم إنها من الصف، في الوقت الذي يرى فيه آخرون: أنها من الصوف.

وقد كان لكل فريق وجهة نظره وأدلته التي بنى عليها رأيه.

وقد ناقش عدد كبير من العلماء الآراء السالفة الذكر وفندوها وانتهى رأي جمهرتهم إلى ترجيح الرأي الأخير الذي يقرر أصحابه أن التصوف من الصوف والصوفي يكون نسبة إلى لبس الصوف، وقد استند هؤلاء إلى أن الزاهدين والمتنسكين حاولوا الإعراض عن الدنيا، بلبس الصوف لأن في لبسه تحقيقاً لأهدافهم التي تقوم على التقشف والخشونة، فهو بطبيعته متين رخيص خشن، لا يحتاج لابسه في الشتاء إلى غيره، ولا يحتاج إلى تغييره كثيراً، لأنه لا يبلى على وجه السرعة، ولأنه من وجهة أخرى يوحي بالتواضع اللائق بمن يطلب السلوك إلى الله ـ تعالى[1] كما أن الصوفية ـ أنفسهم لم يثوروا على التسمية في حد ذاتها. ومن ثمة فالكلمة موفقة ـ كما يقول بعض الباحثين المحدثين ـ كل التوفيق في الانتساب إلى التصوف[2].

ولم ينس هؤلاء العلماء لترجيح هذا الرأي أن يدعموا وجهة نظرهم بما عرف عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يستحب لبس الصوف تواضعاً وأن سيدنا عيسى عليه السلام كان كذلك[3].

---

(١) من القائلين بهذا لرأي صاحب كتاب «اللمع» والكلاباذي والسهروردي وابن الجوزي وابن تيمية وابن خلدون. ومن المحدثين الشيخ مصطفى عبدالرازق و. أ. د.زكي مبارك ود. عبدالحليم محمود ومن المستشرقين فون كريم وفولدكه وجولد زيهر ونيكلسون ماسينيون وآربري وغيرهم.

(٢) أنظر: أبحاث في التصوف الإسلامي للمرحوم الدكتور عبدالحليم محمود- ص ١٥٨ من كتاب المنقذ من الضلال للإمام الغزالي.

(٣) التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ـ د. محمد كمال جعفر ص: ٤١

يقول الدكتور محمد كمال جعفر:

«ومع التسليم بصحة فرض نسبة التصوف إلى الصوف باعتباره شارة دالة في وقت معين على منهج خاص، غير أن العلاقة ربما يقال: انها تنوسيت بين أهل التسمية وحقيقة المسمى»(١).

تعريف التصوف الإسلامي:

من المعروف ـ عند المناطقة ـ أن من مهمة التعريف إزالة اللبس في المعاني، ويكون التعريف بالحد التام إذا تـأتى تصـور الأشياء بكنهها وحقيقتها وهذا ما أشار اليه (اسبنوزا) بقوله: (لكي يمكن القـول عن تعريف من التعريفات إنه كامل لا بد أن يـوضح الماهية الداخلة للشيء)(٢).

وهذا النوع الكامل من التعريف لا يكون إلا للماهية التي علم وجودها، أو العلوم التي علمت مسائلها وتحقق الصدق بوجودها ومن ثم فلا تتعدد حدودها(٣)، وهذا ما أشار إليه الشيخ ابن تيمية بقوله: (الحدود الحقيقية ليست إلا للأشياء المركبة ولا تكون إلا حيث يعلم وجود الشيء نفسه، كما أن الشيء الذي يحدّ بها ليس إلا حداً واحداً بناء على وحدة صفاته الذاتية)(٤).

ولما كان التصوف لا ينطبق عليه هذه الأشياء السالفة الذكر كان من المتعذر إن لم يكن من المستحيل تعريفه بذاتياته.

ومما يؤكد ذلك قول بعض الباحثين المحدثين (دلت التجارب على أن الاعتماد على التعريفات في فهم الشيء المعروف فهماً صحيحاً أمر غير سليم، لأن التعريفات كثيراً ما تفشل في تصوير الشيء المعرف

---

(١) نفسه: ص ٤.

(٢) مدخل إلى المنطق الصوري ص ٩٨.

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٣.

(٤) الرد على المنطقيين ص ١٩٢.

تصويراً دقيقاً لا سيما إذا اتصل هذا الشيء بحقائق روحية أو نفسية»[1].

ومن هنا قرر المناطقة أن المعنى الذي لا تركيب فيه يمكن حده بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم، وهذا يعني أن يكون للشيء الواحد أكثر من حدّ. بل إن الإمام الغزالي ذكر أن الحدّ اللفظي يتصور أن يكون له ألف حدّ، وذلك يختلف بكثرة الأسامي في بعض اللغات وقلتها في بعضها الأخر كما يختلف باختلاف الأمم والأفراد بل قد يرد عن الشخص الواحد كثير من التعاريف تتراوح بين الاختصار والاسهاب، وتختلف في تصوير المعنى طبقاً لاختلاف الوقت والحال، وإذا كان الحد اللفظي يتصور أن يكون له ألف حد، فإن الحدّ الرسمي هو الأخر يجوز أن يتعدد، لأن لوازم الأشياء ليست محصورة، بخلاف الحد الحقيقي فلا يتصور، كما قلنا سابقا ـ إلا واحداً[2]، لأجل هذا وجدنا تعاريف متعددة للتصوف، فإذا كان القشيري يذكر ما يزيد على خمسين تعريفاً للتصوف[3] فإن بعض الباحثين يذكر ثمانية وسبعين تعريفاً[4]، ولم تقف كثرة التعاريف عند هذا الحد فإن الطوسي ينقل ما يزيد على مائة تعريف[5]، بل إن السهروردي يقول ـ في غير مبالغة ـ: «وأقوال المشايخ في التصوف تزيد على ألف قول»[6]، بل قال غيره: إنها زهاء ألفين[7].

---

(1) التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص ٤.

(2) محك النظر ص ١١٥ للغزالي.

(3) الرسالة القشيرية ص ٢٨١.

(4) في التصوف الاسلامي وتاريخه نيكلسون ترجمة د. ابوالعلا عفيفي ص ٢٨ وينظر التصوف المنشأ والمصادر: ص٣٦.

(5) اللمع ص ٤٧ للطوسي وينظر التصوف المنشأ والمصادر ص ٣٦.

(6) عوارق المعارف ص ٥٧.

(7) التصوف المنشأ والمصادر: ص ٣٧ نقلا عن مقدمة التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق النواوي.

ومردّ هذه الكثرة يعود إلى أن تصوير الحقائق الروحية أو النفسية تصويراً دقيقاً أمر متعذر إن لم يكن أمراً متعسراً.

يضاف الى ما سبق: أن بعض من عرف التصوف عرفه من منطلق ما يشعر به في مواجده ومشاهداته.. ومن المسلمات عند الصوفية أن التجربة الصوفية باعتبارها ثمرة معرفة مباشرة لا يمكن الاطلاع عليها أي نقلها للآخرين، لأنه إشارات وعطايا وهبات يعرفها أهلها من بحر العطاء الذي لا ينتهي مدده، وهذا ما أشار إليه بعضهم بقوله: (مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات)[1].

ونتيجة لاختلاف الأحوال والمقامات والأزمنة باعتبار التعبير بأحوال البداية أو النهاية وغير ذلك كثرت تعريفات التصوف وتنوعت.

وعلى الرغم من كثرة هذه التعاريف فإنه ليس من الإنصاف أن نصفها كلها بالخطأ وإنما يمكن أن يقال عنهابأنها ناقصة، أعني أنها لا تصور إلا جزءاً من الحقيقة وجانباً خاصاً تركز عليه الاهتمام[2].

ومهما يكن الأمر: فإن جلّ التعريفات التي ذكرت قد لاتخرج عن اتجاهات أربعة:

١ ـ الاتجاه الأول: يربط التصوف بالجانب الأخلاقي[3].

٢ ـ الاتجاه الثاني: يربطه بكثرة العبادة[4].

٣ ـ الاتجاه الثالث: يقرنه بالزهد والتنسك[5].

---

(١) التعرف ص ١٠٥.

(٢) التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص ٤.

(٣) الرسالة القشيرية ص ٢٨١.

(٤) أبحاث في التصوف الإسلامي ص ١٦٣: د. عبدالحليم محمود.

(٥) تلبيس ابليس: ص ١٥٩، عوارف المعارف: ص ٥٣.

٤ ـ الاتجاه الرابع: يجمع أصحابه فيه بين الوسيلة والغاية معاً ومن ثم يربطونه بالصفاء والمشاهدة[1].

وقد ناقش بعض العلماء الاتجاهات الثلاثة الأولى وفنّدها بها لا يدع مجالاً للشك في عقمها وعدم الوصول بها إلى الغاية من التصوف في حين رجح الجمهور من العلماء الاتجاه الأخير الذي يقرر أن التصوف الإسلامي: هو (الصفاء والمشاهدة).

ولهذا التعريف شواهد عديدة من أقوال الصوفية.

ومن المعروف عندهم: أن الصفاء بعد أن يحل عند الإنسان يكون عنده الاستعداد الكامل للمشاهدة التي هي أسمى درجات المعرفة.

ومن بين الذين أيّدوا قول أصحاب هذا الاتجاه الدكتور عبدالحليم محمود[2] والدكتور محمد كمال جعفر الذي قال: (إن هذا الاتجاه هو أكثر الاتجاهات روحية وأمسّها بجانب التجربة النفسية ذاتها)[3]. والدكتور عرفان عبدالحميد الذي قال: (والحق فإن هذه العبارة (التصوف صفاء ومشاهدة) على ما فيها من إيجاز تقدم لنا تعريفاً شاملاً متكاملاً للتصوف)[4].

أعتقد بعد ذلك أن بعض الباحثين المحدثين قد جانبهم الصواب في قولهم (إن التوفيق بين تعاريف أهل السلوك للتصوف دونه خرط القتاد.. وإن تعريفات التصوف المتعددة تنبيء صراحة عن حقيقة وادعاء علاقة التصوف بالإسلام وكونه روحه وعصارته)[5].

---

(١) أبحاث في التصوف الإسلامي ص ١٦٨.
(٢) أبحاث في التصوف: ص ١٦٨.
(٣) التصوف طريقا وتجربة ومذهباً ص ٧.
(٤) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص ١٢٣.
(٥) التصوف المنشأ والمصادر: ص٣٩.

تاريخ ظهور مصطلح التصوف:

وجدت عدة اتجاهات مختلفة حاول أصحابها بيان نشأة هذا المصطلح.

وكان من بين هذه الاتجاهات اتجاه يقرر أصحابه أنه نشأ مع نشأة الإنسان(١).

واتجاه ثان: يرى أن المصطلح وجد في العصر الجاهلي(٢)، في حين يرى أصحاب الاتجاه الثالث: أنه وجد في القرن الأول الهجري(٣)، بينما يرى أصحاب الاتجاه الرابع أن هذا المصطلح عرف في بداية القرن الثاني الهجري(٤).

وبعد مناقشات مستفيضة استقر رأي جمهور العلماء على ترجيح الرأي الأخير الذي قرر أصحابه أن ظهور مصطلح التصوف كان في بداية القرن الثاني الهجري فينقل صاحب كتاب (التصوف المنشأ والمصادر) عن القشيري قوله: (واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة)(٥).

وكذلك من بين من رجح هذا الرأي الشيخ ابن تيمية الذي قال: (وفي أثناء المائة الثانية صاروا يعبرون عن الزاهد بلفظ الصوفي)(٦).

ومما يؤكد ذلك أن كُتّاب التراجم عدوا بعض الصوفية من الطبقة الأولى من طبقاتهم ومن بينهم الفضيل بن عياض، وذو النون المصري، وإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي وغيرهم ممن كانت وفاتهم في أثناء القرن الثاني الهجري وما بعده.

---

(١) أبحاث في التصوف: ص ٢١٩.

(٢) تلبيس إبليس: ص ١٨١.

(٣) اللمع: ص ٤٢.

(٤) مجموع الفتاوى: ١١/٢٩.

(٥) التصوف المنشأ والمصادر ص ٤٢.

(٦) مجموع الفتاوى جـ ١١ ص ٢٩.

ومن بين من رجح هذا الرأي أيضا ابن خلدون، ثم الشيخ مصطفى عبدالرازق وغيرهم(١).

أول مَن أطلق عليه اسم صوفي في البيئة الإسلامية:

تمدنا الصادر التي أيدينا بأسماء ثلاثة عاشوا في هذه المدة التي ظهر فيها اسم مصطلح (التصوف) وهم:

جابر بن حيان، وعبدالكريم عبدك الصوفي وأبوهاشم الصوفي، وقد رجح جمهور العلماء أن أول من تسمّى بالصوفي من أهل السنة هو: أبوهاشم الصوفي: واسمه: أبوهاشم عثمان بن شريك الكوفي الصوفي المتوفى سنة خمس ومائة من الهجرة فقد كان شديد الإخلاص، يلبس الصوف، تعلم منه سفيان الثوري كيفية ترك الرياء، ولا يظن أن هذا المصطلح لم يظهر إلا على أبي هاشم فقط بل ظهر حين كثر لبس الصوف في جماعة الزهاد فقيل عنهم صوفية ولواحدهم صوفي.

مصادر التصوف:

يقول بعض المستشرقين: إن الشقة بيننا وبين دراسة مصادر التصوف لا زالت بعيدة(٢) غير أن بعض المنكرين قرر أن مصدر التصوف الاسلامي هو الفلسفة الهندية، وبعض العلماء يذكر أن مصدر التصوف الإسلامي الأفلاطونية الحديثة(٣).

وهناك من يرى أن مصدره الفلسفات اليونانية، في حين يرى آخرون أن مصدر التصوف هو المسيحية(٤).

---

(١) أبحاث في التصوف: ص ٢٢٩.
(٢) أبحاث في التصوف الإسلامي للدكتور عبدالحليم محمود ص ٢١٣ نقلا عن ماسينون.
(٣) التصوف المنشأ والمصادر ص ٤٩.
(٤) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ٣ ص ٤٣.

وقد ناقش العلماء كل هذه الأقوال بهدوء وانتهى رأي جمهورهم إلى القول بأن مصادر التصوف هو الكتاب والسنة الصحيحة وسيرة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتباعه(١) على اعتبار أن التصوف في البداية كان يعني الزهد، أو أو أن الزهد هو الذي أطلق عليه فيما بعد اسم (التصوف).

مفهوم النظر العقلي:

النظر في اللغة: هو من الألفاظ المشتركة كالعين، والقُرء، والجبن(٢)، فيطلق ويراد به، الإبصار تقول: نظرت إلى الهلال فلم أره ويذكر ويراد به الانتظار. قال تعالى: (فنظرة إلى ميسرة)(٣).

ويذكر ويراد به العطف والرحمة قال تعالى: (ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة)(٤).

وقد يراد به المقابلة، تقول العرب: داري تنظر إلى دار فلان، أي تقابلها.

ـ ويذكر ويُراد به التفات النفس في المعقولات والتأمل فيها، وعلى هذا يكون هو والفكر مترادفين(٥). يقول التهانوي: الفكر هو: (حركة النفس في المعقولات)(٦).

النظر العقلي في الاصطلاح:

هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن(٧).

---

(١) الصلة بين التصوف والتشيع حـ٢ ص ٢٨٩ وانظر مقدمة كتاب الرعاية لحقوق الله ص ٥ وتاريخ التصوف الاسلامي ص ٤٨.
(٢) البيجوري على الجوهرة حـ١ ص ٤٦.
(٣) البقرة آية ١٧٩ أنظر أساس البلاغة ص ٤٥٠.
(٤) سورة آل عمران آية: ٧٦، وانظر مفردات غريب القرآن: ص ٤٩٧.
(٥) المنهج القويم في المنطق الحديث والقديم ص ٣٥.
(٦) أبكار الأفكار: ص٣٥، وانظر المواقف: ١/ ١١٩.
(٧) الرسالة الشمسية ص ١٢

أو هو: ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها الى مجهول.

موقف الصوفية من النظر العقلي:

لقد شاع بين كثير من الباحثين أن الصوفية لا يعيرون النظر العقلي أدنى اهتمام، بل إنهم يرفضونه وسيلة من وسائل المعرفة ويستعيضون عنه بالبصيرة أو الإلهام وقد استند أصحاب هذا الادعاء إلى شبه سبق أن ذكرنا بعضها في مقدمة هذا البحث.

والواقع: أن الصوفية تعتقد أن شرف الإنسان وتفوقه على سائر المخلوقات منوط باستعداده لمعرفة الله عز وجل، ومن هنا كان موضوع المعرفة من الأهداف الأساسية للتصوف والصوفية(١)، ولأجل هذا فسر معظمهم العبادة في قوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)(٢) بالمعرفة وهم يرون أن أول واجب على المكلف هو (المعرفة)(٣)، وسندهم في ذلك قول ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في تفسير العبادة في الآية السابقة بالمعرفة (ليعرفون) إن المعرفة عندهم تحتل المكانة الأولى من اهتماماتهم وخاصة المعرفة الإلهية التي هي أسمى المعارف.

إن الصوفية لا يمكن أن يرفضوا النظر العقلي في الوقت الذي يعلمون فيه علما يقينيا أن في القرآن أكثر من ثلثمائة آية تدعو للنظر العقلي وإعمال العقل(٥).

لقد كانوا تلامذة لأساتذة نجباء قبل أن يكونوا أساتذة أجلاء، ومؤلفاتهم التي أثروا بها المكتبة الإسلامية أوضح دليل على رد دعوى خصومهم في هذا الشأن ماذا يقول هؤلاء؟ حين يقال لهم: انظروا إلى

---

(١) تاريخ التصوف في الاسلام حـ٢ ص ٥٨٥.

(٢) سورة الذاريات: آية ٥٦.

(٣) الرسالة القشيرية ص ٤١.

(٤) اللمع للطوس ص ٦٣.

(٥) مفيد العلوم ومبيد الهموم: ص ٧.

مؤلفات الإمام الغزالي، والقشيري، وأبي طالب المكي، وابن عربي والطوسي، وغيرهم..

لقد بدأ الغزالي كتابة الشهير إحياء علوم الدين بمائة صحيفة كلّها في بيان فضل العلم والعلماء وكذلك شأن كثير من علماء التصوف.. ألا يعلم هؤلاء المدعون أن الصوفية يؤمنون بأن أول آية نزلت من القرآن على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أمرته بالعلم وحضتّه على القراءة والبحث والتأمل وهي قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك الذي خلق)[1]، ألا تعلم الصوفية بحديث سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (طلب العلم فريضة على كل مسلم)[2]. !!

إن القول بأن الصوفية لم يعتمدوا في الوصول إلى العلوم والمعارف إلا على الإلهام فقط قول بعيد عن الحقيقة، ومن بين الذين قالوا بذلك فيلسوف قرطبة «ابن رشد» فقد قال: (وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى: (واتقوا الله ويعلمكم الله)[3]. وقوله (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)[4]، وقوله (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا)[5].

نعم انهم يقولون بالإلهام ويستشهدون عليه كمصدر من مصادر المعرفة أخذاً بما يروى: (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم

(١) سورة العلق: آية ١.

(٢) إحياء علوم الدين: ٣/١ وينظر حلية الأولياء ٨/٣٢٣ وسنن ابن ماجة: ١/١٨ رقم الحديث (٢٢٤).

(٣) سورة البقرة آية: ٢٨٢.

(٤) سورة العنكبوت آية: ٦٩.

(٥) سورة الأنفال: آية ٢٩، وينظر مناهج الأدلة لابن رشد نقلا عن: نشأة الفلسفة الصوفية: ص ١٤٢.

يعلم)[١]، لكنهم في الوقت نفسه لا ينكرون الوسائل الأخرى بل يؤيدون أشهرها وهو (النظر العقلي).

ومن المعلوم ان العلم الوهبي لا يحصل للمريد إلا بعد العلم المسبوق بالعلم النقلي أو الشرعي، والذي يرجع أساس التصديق به إلى النظر العقلي الذي عن طريقه عرف صدق الرسول صلى الله عليه وسلم.

وأن ما جاء به وحي من عند الله، في الوقت الذي علمنا فيه بالنظر العقلي أيضا كذب وادعاء مسيلمة الكذاب ومن على شاكلته[٢]. انظر إلى ابن عربي وهو يقول (جاء الرسول وأظهر من الدلائل على صدقه أنه رسول من الله الينا فعرفنا بالأدلة العقلية أنه رسول الله فلم نشك[٣].

هل بعد قول أبي يزيد البسطامي (من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان)[٤]. يقال: إن الصوفية لا يستمدون علمهم من الكتب ولا يعترفون بطريق للمعرفة سوى الإلهام ولا يتلقون العلم عن معلم؟

وفي حلية الأولياء، والرسالة القشيرية وغيرهما من الكتب التي

---

(١) اللمع: ٥٩١، وإن كان أبونعيم يقول في الحلية ١٠/ ١٥: «ذكر احمد بن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى بن مريم عليه السلام فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فوضع هذا الإسناد عليه لسهولته وقربه، وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الإسناد عن أحمد بن حنبل ا. هـ بينما نجد أستاذنا الدكتور يحيى هاشم فرغل يسند هذا القول المأثور إلى الإمام علي ـ رضي الله عنه ـ والنص كاملاً. (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما علم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار)، ينظر بحث التحديات في مجال التربية والتعليم: : ٥٣١، د. يحيى هاشم فرغل ضمن مساق الفكر الإسلامي مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة ١٩٩٠.

(٢) الفتوحات المكية: ١/ ٣٢١.

(٣) نفسه.

(٤) نشأة الفلسفة الصوفية. لقد أخذ البسطامي عن اكثر من ١١٣ شيخ في سورية وحدها والجنيد أخذ عن ٢٠٠ شيخ.

اهتمت بهذه القضية الكثير والكثير مما يدل على أن المعتدلين أو المحققين منهم كانوا لا يخرجون عن حد علم الشرع الذي يدعو إلى النظر.

إن كل من يقول إنهم قصروا وسيلة المعرفة على الإلهام وحده قوله بعيد عن التحقيق العلمي، وفيه مغالطة صريحة.

يقول بعض الباحثين المحدثين: (إن الصوفية عندما يقولون بطريق الإلهام فإنهم لا ينكرون غيره من الطرق الأخرى)(١).

لنتأمل أقوال المحققين فهم لنعرف قيمة هذه الدعوى التي يدعيها خصوم الصوفية والتي مؤداها أنهم ليسوا أهل نظر ولا استدلال.

لقد نقد الغزالي (البسطامي) لعدم رسوخه في العلوم اللغوية والعقلية وأول قوله (انسلخت من نفس كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو).

يقول الغزالي: إن معناه أن ينسلخ عن شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله. فإذا لم يحل في القلب إحلال الله وجمال الله حتى صار مستغرقاً فيه يصير كأنه هو لا أنه هو تحقيقاً.. وفرق بين قولنا «كأنه هو» وقولنا «هو هو» ويختم نقده بقوله: «وهذه زلة قدم فإن من ليس له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر»(٢).

أبعد هذا يقال: إن الصوفية ينهون عن النظر العقلي ويطعنون في العلم الذي يعقبه؟ ثم لنتأمل قول ابن عربي الذي يقول فيه: (إن الشرع لا يثبت إلا بالعقل ولو لم يكن كذلك لقال كل أحد في الحق ما شاء مما تحيله العقول وما لا تحيله)(٣).

---

(١) الوحدانية: ٣٦٢.

(٢) المقصد الأسنى ص ١٤٧.

(٣) الفتوحات المكية نقلاً عن د. غلاب (المعرفة عند مفكري المسلمين) ص ٣٥.

ثم لننظر الى قوله في بيان معنى الفيلسوف والحكمة وأنّ علينا أن لا ننظر إلى من قال ولكن ننظر إلى ما قال:

يقول ابن عربي: (إن معنى الفيلسوف هو المحب للحكمة، والحكمة غاية كل عاقل، فإياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف، وتقول هذا مذهب الفلاسفة، فإن هذا قول من لا تحصيل له إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلاً فعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده حق، وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتباً كثيرة مشحونة بالحكم والتبرؤ من الشهوات ومكايد النفوس وما انطوت عليه من خفايا الضمائر فكل ذلك علم صحيح موافق للشرائع فلا تبادر يا أخي إلى الرد في مثل ذلك وتمهّل واثبت قول ذلك الفيلسوف)(١).

ولعل هذا ما دعا الإمام الشعراني إلى أن يقول: إن كلام ابن عربي إن نظر فيه مجتهد في الشريعة ازداد علماً إلى علمه واطلع على أسراره في وجوه الاستنباط، وعلى تعليلات صحيحة لم تكن عنده، أو لغوي، أو مقرىء، أو مصور للمنامات، أو عالم بالطبيعة، أو خبير بالطب، أو عالم بالهندسة، أو نحويّ، أو منطقي، أو صوفي، أو عالم بالحديث وطرقه، أو بعلم الأسماء والحروف وأسرارها، وجد لديه من العلم ما يذهل العقل ويحيره(٢).

ثم لننظر إلى الإمام الغزالي الذي قال عنه الدكتور محمد جعفر: (ولقد أظهرت دراسات كثير من الباحثين كيف أن الغزالي رغم شيوع القول بأنه تنكر للعقل دافع عن العقل دفاعاً مجيداً)(٣).

أليس الغزالي هو القائل عن العقل الذي بواسطته تكتسب

---

(١) نفسه ص ٣٥٢.

(٢) نفسه.

(٣) التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٢٠٤.

النظريات: وإن ذم العقل فما الذي بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضا مذموماً(١).

فالعلوم الأولية أو البدهية كعلم الإنسان بوجود نفسه أو بأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً في آن واحد لا يتأتى الشك فيها فلو حكى ـ كما يقول الغزالي ـ عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة وادعى ما يناقض هذه البدهيات فلا يتوقف العقل في تكذيب الناقل أو يجزم بأن القائل ليس بنبي(٢).

أبعد هذا يستساغ أن يقال: إن الغزالي لجأ إلى حضن التصوف ليأسه من قدرة العقل على كشف كل حقيقة وعن عدم ثقته بعصمته وبالتالي عن جعله الحكم الذي ترضى حكومته في كل شيء(٣).

لا: إن الغزالي لم يلجأ الى التصوف ليستغيث به من الريب الذي نهشه ليلاً ونهاراً كما قيل(٤)، بل الصواب أنه اعترف بالطرق المخالفة لطريقة الدوق أو الاشراق غير أنه رأى أنها تعلو المعرفة العقلية(٥).

وما يقال أن الغزالي رجع في كتاب (المنقذ من الضلال) عن ثقته بالعقل واشتغاله بالمنطق مردود ذلك لأن (المنقذ من الضلال) سابق على كتاب (المستصفى) الذي ألفه الغزالي بعد المنقذ(٦). وفي كتابه الأخير يوصي بدراسة المنطق ويبين أهميته كوسيلة لدرك العلوم فهو يقول في مقدمته: (نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي

---

(١) احياء علوم الدين جـ ١ ص ١٥٢.

(٢) المنقذ من الضلال ص ٨٢.

(٣) المعرفة عند مفكري المسلمين ص ٣٢٢.

(٤) نفسه.

(٥) الوحدانية ص ٣٦٢.

(٦) انظر مؤلفات الغزالي: ص ٢٠٢، المستصفى رقم ٦٣، كتاب المنقذ رقم ٥٦.

وأقسامها. . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول. . بل هي مقدمةالعلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا)(١).

أليس للإمام الغزالي ثلاثة كتب في المنطق هي (معيار العلم، ومحك النظر، والقسطاص المستقيم)؟ إنه لم يتراجع عن ثقته بالمعرفة العقلية ولم يشك في الضروريات الأولية التي تكتسب بواسطتها العلوم النظرية، إنه يقول في الإحياء وهو في قمة تصوفه (اعلم أن الفكر هو إحضار معرفتين ليستثمر منهما معرفة ثالثة)(٢). ثم يقول: إن المعرفة قد تكون بنور إلهي في القلب يحصل بالفطرة ـ كما كان للأنبياء عليهم السلام ـ وذلك عزيز جداً وقد تكون بالتعلم والممارسة وهو الأكثر(٣)، فكيف يقال إن الغزالي ذم المنطق في أخريات حياته(٤). ؟!!

كيف يقال إن الإمام الغزالي أهمل الجانب العقلي في حياته العلمية وهو الذي ضرب الفلسفة ضربة لم تقم بعدها لها قائمة حتى الآن في كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة)؟ وعلى الرغم من محاولة ابن رشد ـ فيلسوف قرطبة ـ الرد على التهافت بكتابه (تهافت التهافت) إلا أنها محاولة لم تنجح، كيف يقال إنه أنكر النظر العقلي وهو الذي تصدى لمنكري النظر وناقشهم مناقشة مستفيضة موضوعية، بعيدة عن السفسطة، وخالية من التعصب في كتابه المعروف (فضائح الباطنية).

نعم: إنه يرى: أن العقل له حدود يقف عندها ولا يمكنه أن يتعداها مهما تكن درجة ذكائه ومهما يتوافر له من الدراسات، لكن لا ينبغي أن نفهم من ذلك أن المعرفة الحاصلة عن طريق الإلهام تتعارض مع العقل وقوانينه التي خلقها الله فيه، وفرق كبير بين تعارضها مع العقل، وبين عجزه عن الوصول إليها، فوراء العقل أطوار كثيرة لا

---

(١) المستصفى: ١/ ١٠.

(٢) الإحياء: ١/ ٧٩٦.

(٣) نفسه ص ٢٧٩٨.

(٤) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص ٣١.

يعرف عددها إلا الله تعالى، حتى هذه المعرفة الاشراقية يمكننا أن نقول عنها: إنه قائمة على الأقيسة البرهانية القطيعة وفي هذا دلالة على عدم انكارهم للنظر العقلي[1]، ومما ينبغي أن نعلمه أن عند الصوفية المعرفة الحاصلة عن طريق الإلهام أو الاشراق معرفة غير ملزمة للغير كالمعرفة الحاصلة عن طريق النظر العقلي القائم على الضروريات[2]. وفي ضوء هذا يمكننا أن نفسر قولهم إنها ليست عامة لكل الناس لكنها لا تتعارض مع القوانين العقلية الضرورية بمعنى أن الصوفي لا يكاشف بأمر يحيله العقل ويمنعه.

وأخيراً نختم بحثنا بقول سيد الطائفة الذي ينصح فيه التلاميذ باختياره أساتذة أصحاب كفاءات ومنه يتضح لنا قيمة حرصهم على التعليم والتعلم واحترام المعلم وتقديره (من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة)[3].

والذي ننتهي إليه:

هو أن الصوفية لا ينكرون النظر العقلي، ولا يذمون العقل كآلة لإدراك العلوم وفهمها، ذلك لأنهم يعلمون أن حصر وسائل المعرفة في الإلهام يكون سبباً في ركود حركة الفكر في الاسلام، كما أن فيه نسخاً لدور العقل في عمليات النقد والتقويم والتجريح وما إلى ذلك وما ورد عنهم غير ذلك فهو:

- إما مدسوس عليهم.

وإما أن يكون ظاهره يخالف باطنه.

---

(١) إحياء علوم الدين جـ ٨ ص ١٣٨٣.

(٢) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص ٢٦٩.

(٣) الرسالة القشيرية ص ٤٣١.

لأن بعضهم كان يتحدث أحيانا بالرمز والإشارة[1].

ـ وإما أن تكون النصوص التي يفيد ظاهرها اتهام العقل والنيل من طريق المعرفة الجوهري وهو (النظر) صادرة من بعض متطرفيهم!! وهؤلاء لا يعول على أقوالهم.

وبهذا يثبت بما لا يدع مجالاً للشك خطأ هذه الدعوى التي تقول (العلم الذي يقوم على الفكر والتأمل ليس في زعم الصوفية علماً صحيحاً يوثق به).

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

(١) فصوص الحكم ص ١٨.

المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ المعرفة عن مفكري المسلمين د. محمد غلاب ـ الدار المصرية للتأليف والنشر سنة ١٩٦٦ م.

٣ ـ هذه هي الصوفية. عبدالرحمن الوكيل الطبعة الرابعة ـ بيروت سنة ١٩٨٤ م.

٤ ـ أسس الفلسفة د. توفيق الطويل لجنة التأليف والنشر بالقاهرة الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤

٥ ـ التصوف طريقا وتجربة ومذهبا د. محمد كمال جعفر نشر دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠

٦ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. علي سامي النشار ـ دار المعارف الطبعة السابعة سنة ١٩٧٨ م.

٧ ـ أبحاث في التصوف الإسلامي د. عبدالحليم محمود في نهاية كتاب المنقذ من الضلال للإمام الغزالي الطبعة الثانية ـ بيروت سنة ١٩٨٥ م.

٨ ـ المدخل إلى المنطق الصوري د. محمد مهران دار الثقاف بالقاهرة سنة ١٩٦٧ م.

٩ ـ الرد على المنطقيين ابن تيمية طبع بمباي (الهند) سنة ١٩٤٧ م.

١٠ ـ تلخيص ما بعد الطبيعة ابن رشد (الحفيد) تحقيق د. عثمان أمين سنة ١٩٥٨ م.

١١ ـ محك النظر للغزالي الحلبي ـ الطبعة الأولى.

١٢ ـ الرسالة القشيرية (أبي القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري النيسابوري تحقيق معروف زريق وعلي عبدالحميد بلطه جي دار الخير الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ م.

١٣ ـ التصوف المنشأ والمصادر ـ إحسان الهي ظهير ـ نشر إدارة ترجمان السر الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ م.

١٤ ـ عوارف المعارف، عبدالقاهر بن عبدالله السهروردي ـ بيروت ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٨٣

١٥ ـ التعرف لمذهب أهل التصوف أبوبكر محمد الكلاباذي تحقيق محمود أمين النواوي القاهرة سنة ١٩٦٩م.

١٦ ـ تلبيس ابليس ـ جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي البغدادي تحقيق لجنة من كبار العلماء دار إحياء الكتب العربية.

١٧ ـ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها د. عرفان عبدالحميد فتاح ـ بيروت سنة ١٩٧٤.

١٨ ـ مجموع الفتاوى حـ١١، حـ١٠، حـ٣٦، للشيخ ابن تيميمة إعداد محمد عبدالرحمن بن قاسم طبع السعودية.

١٩ ـ تاريخ التصوف في الإسلام د. قاسم غني ترجمه عن الفارسية صادق نشأت ومراجعة احمد ناجي ـ النهضة المصرية سنة ١٩٧٢.

٢٠ ـ اللمع أبي نصر عبدالله السراج الطوسي تحقيق د. عبدالحليم محمود وزميله طبع دار الكتب سنة ١٩٦٠ م.

٢١ ـ مفيد العلوم ومبيد الهموم جمال الدين أبي بكر الخوارزمي المطبعة اليوسفية بالقاهرة سنة ١٣١٠هـ.
٢٢ ـ إحياء علوم الدين حـ١ طبع دار الشعب ـ القاهرة سنة ١٣٨١هـ.
٢٣ ـ الفتوحات المكية محيي الدين ابن عربي ـ دار الطباعة القاهرة سنة ١٣٦٩هـ.
٢٤ ـ الوحدانية مع دراسة في الأديان والفرق د. بركات دويدار ـ النهضة المصرية سنة ١٩٧٨م.
٢٥ ـ المنقذ من الضلال للإمام الغزالي بتحقيق د. عبدالحليم محمود.
٢٦ ـ المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى نشر مكتبة الجندي سنة ١٩٦٨م.
٢٧ ـ المستصفى من علم الأصول للغزالي المطبعة الأميرية ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ.
٢٨ ـ مؤلفات الغزالي د. عبدالرحمن بدوي القاهرة سنة ١٩٦٠ م.
٢٩ ـ المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت د. محمود حمد زقزوق الانجلو سنة ١٩٨٥م.
٣٠ ـ الرعاية لحقوق الله أبي عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي تحقيق عبدالقادر عطا بيروت الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٥م.
٣١ ـ ابن عطاء الله السكندري وتصوفه د. أبوالوفا الغنيمي التفتازاني الانجلو الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩ م.
٣٢ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني بيروت ـ لبنان ـ دار الكتب العلمية.
٣٣ ـ تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني د. عبدالرحمن بدوي وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٨م.
٣٤ ـ البيجوري على الجوهرة المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد الشيخ ابراهيم البيجوري القاهرة سنة ١٩٦٥.
٣٥ ـ أساس البلاغة الزمخشري طبع دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٢ م.
٣٦ ـ المنهج القويم في المنطق الحديث والقديم د. محمد علي سلامة دار الطباعة الحديثة بالقاهرة.
٣٧ ـ الرسالة الشمسية للقزويني بشرح قطب الدين محمود بن محمد الرازي في تحرير القواعد المنطقية ـ الحلبي سنة ١٩٤٨ م.
٣٨ ـ أبكار الأفكار للآمدي تحقيق د. احمد المهدي نسخة بمكتبة اصول الدين القاهرة.
٣٩ ـ المواقف بشرح السيد الشريف الجرجاني القاضي عضد الدين عبدالرحمن الايجي ـ دار الطباعة العامرة.
٤٠ ـ الجماعات الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة سليم الهلالي. زياد الديبج الطبعة الثانية سنة ١٩٨١م.

حكم اشتراك المرأة

في الأعمال العسكرية والمجالات السياسية

مخطط البحث

١ـ حكم اشتراك المرأة في الأعمال العسكرية.

أ ـ الجهاد باللسان.

ب ـ الجهاد باليد أو العمل العسكري.

٢ـ حكم اشتراك المرأة في المجالات السياسية

أـ حكم اشتراك المرأة في الرئاسة العليا.

ب ـ حق القضاء.

جـ ـ حق النيابة.

د ـ المرأة وحق الانتخاب.

هـ ـ قضايا سياسية أخرى.

حكم اشتراك المرأة

في الأعمال العسكرية والمجالات السياسية

أ. زينب بيره جكلي

مدرِّسة مساعدة في قسم اللغة العربية وآدابها

اختلف الصحابة رضوان الله عليهم ذات يوم في أفضل الأعمال بعد الإيمان بالله. فقال أحدهم: عمارة المسجد الحرام، وقال آخر: بل سقاية الحجيج. وقال ثالث: بل الجهاد في سبيل الله، فأنزل الله سبحانه «أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر. وجاهد في سبيل الله، لا يستوون عند الله. والله لا يهدي القوم الظالمين. الذين آمنوا وهاجروا، وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله، وأولئك هم الفائزون. يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان، وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها أبداً، إن الله عنده أجر عظيم»(١).

الجهاد في سبيل الله رأس الأمر وعموده، وذروة سنامه كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو ماض إلى يوم القيامة ما دامت هناك أرض للمسلمين مستباحة للعدو، أو كان هناك أراض لا تدين للإسلام وشرعه.

والجهاد كما نعلم متعدد الجوانب، فقد يكون بالسيف، وقد يكون بالقلم واللسان.

وتبعة الجهاد في عنق كل مسلم يستطيعه بأي شكل من الأشكال (إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان، الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً»(٢).

وهو فرض عين على كل مسلم ومسلمة يستنفرون للجهاد إذا دخل العدو أراضيهم وقد جاء في وصية الدكتور عبدالله عزام رحمه الله

---

(١) التوبة ١٩ ـ ٢٢.

(٢) النساء/ ٩٨.

«والناس كلهم آثمون بسبب ترك القتال سواء أكان القتال في فلسطين أم في أفغانستان أم في أية بقعة من بقاع الأرض التي ديست من الكفار، ودُنِّست بأرجاسهم، وإني أرى ان لا إذن لأحد اليوم في القتال والنفيرَ في سبيل الله، لا أذن لوالد على ولده، ولا لزوج على زوجته، ولا لدائن على مدينه، ولا لشيخ على تلميذه، ولا لأمير على مأموره. هذا إجماع علماء الأمة جميعاً في عصور التاريخ كلها: أنه في مثل هذه الحالة «أي حين يهجم العدو على الديار»، (يخرج الولد دون إذن والده ـ والزوجة دون إذن زوجها،..) ومن حاول ان يغالط في هذه القضية فقد تعدى وظلم، واتبع هواه بغير هدى من الله»[1].

وبناء على هذا يسائل المرء نفسه:

هل فرض الجهاد على المرأة المسلمة عامة ـ أو هو محدود في حالة واحدة؟ وإلى أي حد تشارك فيه؟

لقد أصبحت المرأة المسلمة في عصرنا هذا هدفاً للتيارات الفكرية الهدامة التي تريد أن تشككها في دينها وقيمها ومبادئها بإثارة الشبهات حول حقوقها وواجباتها، فاختلطت عليها الرؤية، ولم تعد تبصر الطريق، والتبس الحق بالباطل فلم تعد تميز الخبيث من الطيب. وإذا كنا نهتم بها الآن فلأن غيرنا اتخذا شركاً لإيقاع الفتنة، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: أخوف ما أخاف على أمتي النساء، ويقول: ما تركت فتنة أضر على الرجال من النساء. ولأن أمرها هو أمر كل أب أو ولد، ما دام في الدنيا آباء وأبناء، وكرامة للنساء بعيدة عن ابتذال المغرضين كما يقول الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله[2].

لقد أرادت هذه الدعوات أن تكون المرأة مساوية للرجل في حياته، كل حياته ـ ما انسجم مع طبيعتها الأنثوية، وما لم ينسجم، وأرادوا لها أن تحمل قضية تدافع عنها بحمية وغيرة، وشجعها على ذلك مغترّون بمناهج الغرب وطرق حياته، علماً بأن المرأة الغربية لا زالت

---

(١) وصية الدكتور عبدالله عزام: ٧٢٦

(٢) المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي: المقدمة

إلى يومنا هذا تسعى لأن تحظى ببعض ما حظيت به المرأة المسلمة منذ خمسة عشر قرناً، ولكن الإسلام لم ينظر إليها نظرة المساواة في العمل وإنما المساواة في الانسانية، ولكل وجهة هو موليها، تناسب جسمه والغاية من وجوده على أرض المعمورة.

إضافة إلى هذا فإن الرجل والمرأة معاً قد كلفا بالدعوة إلى الله ورسوله، وتنفيذ أحكامه ـ طبقاً لما جاء به تعالى، قال عز من قائل: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً)(١).

وقال أيضا: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويطيعون الله ورسوله، أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم)(٢).

فالآية الكريمة ذكرت الرجال والنساء معاً في الاستجابة إلى الله تعالى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد يكون باليد كما يكون باللسان، طبقاً لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الايمان». وإن الفرائض والنوافل كلها تعم الرجال والنساء إن لم يذكر فيها تخصيص، وقد اتفق الفقهاء على أن (كل ما جاء في القرآن الكريم من خطاب موجه إلى المؤمنين والمسلمين، في مختلف الشؤون، بصيغة المفرد المذكر، أو الجمع المذكر، مما يتصل بالتكاليف والحقوق، والأعمال العامة، يعد شاملاً للمرأة إذا لم يكن فيه قرينة تخصصه. . سواء أكان عبادات بدنية، أم تكاليف مالية، أم محظورات وتبعات، وأخلاق ومواقف وما يترتب عليها من نتائج ايجابية وسلبية)(٣).

فهل تزج المرأة ـ بناء على هذا ـ في السلك العسكري لتجاهد في

(١) الأحزاب/ ٣٦.

(٢) التوبة/ ٧١.

(٣) انظر حقوق المرأة وواجباتها في ضوء الكتاب والسنة د. فاطمة نصيف ٢١٨ ـ ٢١٩.

سبيل الله؟ وهل يوافق الإسلام على اشتراكها في أعمالـه بـلا قيـد أو شرط؟ أو تجاهد جهاداً آخر؟ إن موقف الإسلام يختلف تبعـاً لنـوعية الجهاد:

أ ـ الجهاد باللسان:

وهو ما يسمى بالأمر بـالمعـروف، والنهي عن المنكـر، أو الـوعـظ والإرشاد، مشافهة أو كتابة، وهذا يطالب الإسلام به كلاً من الرجـل والمرأة، قال صلى الله عليه وسلم: (جـاهـدوا المشركين بـأمـوالكم، وأنفسكم، وألسنتكم)(١). وقال صلى اللـه عليـه وسلم: (مـا من نبي بعثه الله قبلي إلا كان لـه من أمتـه حـواريـون، وأصحـاب يـأخـذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم تخلُف من بعدهم خلـوف يقـولـون مـا لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جـاهـدهم بيـده فهـو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهـدهم بقلبـه فهـو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)(٢).

ويفرض على المرأة المسلمة هذا الجهاد حسب طاقتها، وإمكـانـاتهـا الثقافية والاجتماعية و(لا يكلف اللـه نفسـاً إلا وسعهـا، لـما كسبت، وعليها ما اكتسبت)(٣)، ومجتمعنا المسلم اليوم بفئاته كافة مثقفة أو غير مثقفة، بحاجة إلى توعية إسلامية شاملة، تـدرك فيـه الـواحـدة معنى الإسلام، ومتطلباته، وما حلّ الفساد بالمجتمـع الإسـلامي إلا نتيجـة تقصيرنا في هذا الفرض، ولو التقت المسلمة مع أختها للتفقه في الدين وتـدارس آيـات اللـه وأحـاديث نبيّه لشـاع الخير في المجتمـع نسـاء ورجالاً، لأن المرأة أم المجتمع، ومربيته، ولقد كانت السيدة عـائشـة رضي الله عنها تعلم فقه النساء لأخواتها الصحابيات، ونقل عنهـا مـا يزيد عن ألف حديث شريف.

---

(١) أخرجه أبوداود.

(٢) رواه مسلم.

(٣) البقرة/ ٢٨٦.

ب ـ الجهاد باليد، أو العمل العسكري:

وبعبارة أخرى:

هل فرض هذا على المرأة؟ وهل يسمح لها أن تدخل ميدان المعركة؟ وما الظروف التي تحوجها إلى ذلك؟

إن شروط فرضية الجهاد التي حددها الفقه الإسلامي هي: «الإسلام والبلوغ والعقل والحرية، والذكورة»(١).

ويهمنا في مجالنا هذا شرط الذكورة، وذلك لحديث عائشة رضي الله عنها قالت: «يا رسول الله نرى الجهاد أفضل الأعمال أفلا نجاهد؟ فقال: لكن أفضل الجهاد حج مبرور»، وفي رواية «قالت يا رسول الله: هل على النساء جهاد؟ قال: جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة»(٢).

وقد شرط الدكتور وهبة الزحيلي الجهاد على القادر عليه، «فمن لا قدرة له لا جهاد عليه فلا يطالب بالجهاد الأعمى والأعرج والمريض مرضاً مزمناً، أو غير مزمن، والمقعد والشيخ، والضعيف والأقطع، والذي لا يجد ما ينفق، والصبي، والمرأة، والعبد»(٣)، لأن الأخيرين مشغولان برعاية الزوج والأولاد وخدمة السيد. كما عدت المرأة من الضعيف في قوله تعالى: (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله)(٤).

وعن مجاهد قالت أم سلمة رضي الله عنها: يا رسول الله تغزو الرجال ولا نغزو، وإنما لنا نصف الميراث، فأنزل الله تعالى قوله: (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض. للرجال نصيب مما اكتسبوا، وللنساء نصيب مما اكتسبن، واسألوا الله من فضله إن الله

---

(١) حقوق المرأة وواجباتها في ضوء الكتاب والسنة ص ٢٧٩.

(٢) فقه السنة: سيد سابق ٣/١٣ نقلاً عن فتح الباري جـ٦: كتاب الجهاد باب جهاد النساء ص٧٥.

(٣) الفقه الإسلامي وأدلته وهبة الزحيلي ٦/٤١٨ ـ فقه السنة: ٣/١٢.

(٤) التوبة: ٩١.

كان بكل شيء عليما)[1]، وروي عن عكرمة أن النساء سألن الجهاد، فقلن: «وددنا أن الله جعل لنا الغزو فنصيب من الأجر ما يصيب الرجال فنزلت الآية»[2].

وتقول الدكتورة فاطمة نصيف «أما بالنسبة للجهاد فقد فرضه الله على الرجال دون النساء، ولكن لم يمنع النساء من المشاركة في الجهاد ببعض الأعمال التي يحتاج إليها الجنود في القتال، كإعداد الطعام وسقي الماء، وتمريض الجرحى، وتضميد الجراح»[3].

وإذا كان الجهاد فرضاً على المسلم في ثلاثة مواطن هي كما يحددها الدكتور الزحيلي:

١ ـ إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان حرم على من حضر الانصراف، وتعين عليه القيام، لقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا، واذكروا الله كثيرا)[4].

٢ ـ إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم.

٣ ـ إذا استنفر الإمام قوماً لزمهم النفير معه لقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض)[5]. وللحديث المتفق عليه «إذا استنفرتم فانفروا»[6].

وتقول الدكتورة نصيف «إذا كان الجهاد فرضاً، فهو فرض عين مرة، وكفاية أخرى، فهو فرض كفاية إذا قام به بعض المسلمين سقط عن الآخرين لقوله تعالى: (لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر، والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة، وكلاً وعد الله الحسنى)[7]. ويكون حينما يغزى العدوُ في عقر داره، أو لحماية ثغور المسلمين.

---

(١) و (٢) فقه السنة ٣/١٣.

(٣) حقوق المرأة وواجباتها: ٢٢٣.

(٤) الأنفال: ٤٥.

(٥) التوبة: ٣٨.

(٦) الفقه الإسلامي وأدلته: ٦/٤١٦.

(٧) النساء: ٩٥

خرجتن؟ فأجبن بأنهن خرجن لمناولة السهام وسقي السويق، ومداواة الجرحى، فقال صلى الله عليه وسلم فانصرفن»(١)، وأنه صلى الله عليه وسلم قال لأم كبشة القضاعية يوم حنين (لولا أن تكون سُنّة ويقال فلانة خرجت لأذنت لك، ولكن اجلسي، وفي رواية: اجلسي لا يتحدث الناس أن محمداً يغزو بامرأة)(٢).

وترد الدكتورة فاطمة نصيف عليه بأن إسناد الحديث الأول ضعيف لا تقوم الحجة بمثله(٣) وأما حديث أم كبشة فلا دليل على أنه كان يوم حنين أو بعد الفتح، ثم إنه لم يكن معها أحد من محارمها يومئذاك(٤)، كما تبين الدكتورة أنه صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي منع فيه أم كبشة سمح فيه لأم سنان الأسلمية، فعنها (لما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم الخروج إلى خيبر قلت يا رسول الله أخرج معك أخرز السقاء وأداوي الجرحى. . ، وفيه إن لك صواحب قد أذنت لهن من قومك ومن غيرهم فكوني مع أم سلمة)(٥).

كما ردت عليه بأن ابن عباس أقر مشاركة النساء، وروى الأحاديث عن ذلك ولو كان غزوهن نسخ لقرر ذلك ابن عباس، فقد كتب نجدة بن عامر إلى ابن عباس يسأله (خمس خلال. . . فأخبرني هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو بالنساء؟ وهل كان يضرب لهن بسهم؟ وهل كان يقتل الصبيان. . ؟).

---

(١) و(٢) حقوق المرأة وواجباتها ٢٨٧ وحسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة لمحمد صديق حسن خان القنوجي، وفي رواية حسن الأسوة (ص ٢٩٠) أنهن قلن لرسول الله صلى الله عليه وسلم (خرجنا نغزل الشعر ونعين في سبيل الله ونناول السهام، ومعنا دواء للجرحى، ونسقي السويق قال: أقمن إذاً، فلما فتح الله تعالى خيبر أسهم لهن كما أسهم للرجال، تمراً).

(٣) أي في اسناده رجل مشهور وهو مشرج، وقال الخطابي إسناده ضعيف لا تقوم به حجة. وإن ذكره داود. (عن كتاب حسن الأسوة ص ٢٩٠).

(٤) حقوق المرأة وواجباتها ٢٨٩.

(٥) حقوق المرأة وواجباتها ٢٨٩ نقلاً عن الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني ٤٦٣.

بكل تكوينها العضوي والنفسي، ومهيأة لإعدادهم للجهاد وللحياة سواء، وهي في هذا الحقل أقدر وأنفع، وهي أقدر لأن كل خلية في تكوينها معدة من الناحية العضوية والنفسية لهذا العمل[1].

وقد حددت أسماء بنت يزيد الأنصارية هذا المنهج في قولها (وأنتم إذا خرجتم للجهاد غزلنا لكم ثيابكم وربينا أولادكم وحفظنا أموالكم)[2].

وعلى الرغم من أن الجهاد لم يفرض على المرأة، إلا أنها شاركت فيه تطوعاً لا جبراً، بأعمال هي من صميم اختصاصها كالتمريض، والتطبيب وإعداد الطعام، والماء، وهو عمل لا يقل أهمية عن حمل السيف لأنها إن لم تقم به فسيخصص له رجال من المقاتلين.

وقد خرجت بعض أمهات المؤمنين للحرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالسيدة عائشة رضي الله عنها وأم سليم يقول عنهما أنس بن مالك رحمه الله (وإنهما لمشمرتان أرى قدم سوقهما تنقزان القرب [أي تنقلانها] على متونهما، ثم تفرغانه في أفواههم، ثم ترجعان فتملآنها، ثم تجيئان فتفرغانه في أفواه القوم)[3]، وكذلك كانت نساء الأنصار رضوان الله عليهن جميعاً[4].

ويقول الإمام النووي رحمه الله معلقاً على هذا (فيه خروج النساء في الغزو، والانتفاع بهن في السقي والمداواة) ونحوهما مما تفعله الممرضة اليوم، وهذه المداواة لا يكون فيها مسّ بشرة إلا في موضع الحاجة[5]، ويقول (ويجوز اختلاط النساء في الغزو برجالهن لسقي الماء في حال القتال)[6].

وتقول الربيع بنت معوذ «كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه

---

(١) حقوق المرأة وواجباتها/ ٢٨١.

(٢) حقوق المرأة وواجباتها/ ٢٨٢.

(٣) حقوق المرأة وواجباتها ص ٢٨٤ وفقه السنة ٣/ ١٣ وصحيح مسلم ١٢/ ١٨٩.

(٤) و(٥) و(٦) حقوق المرأة وواجباتها ص ٢٨٥.

وسلم فنسقي القوم ونخدمهم، ونرد الجرحى والقتلى إلى المدينة»(١).

وعن أم عطية الأنصارية قالت (غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات أخلفهم في رحالهم، فأصنع لهم الطعام وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى)(٢).

وقد داوت السيدة فاطمة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة أحد فأحرقت حصيراً ووضعتها على ركبته الشريفة.

ولما سقط لواء المسلمين ولم يقدر أحد على رفعه قامت عميرة بنت علقمة بهذه المهة الجلى لتري قريشاً أن الإسلام ما زال قوياً منتصراً، وقد قرر رسول الله صلى الله عليه وسلم لها ثوابها في ذلك(٣).

أما أم عمارة نسيبة بنت كعب الأنصارية فكانت تعطي رسول الله صلى الله عليه وسلم السهام يوم أحد بعد الهزيمة فيرميها بقوسه، وكانت تحمل الماء، وتسقي الجرحى وتضمدهم، ثم استلت سيفها لتدافع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقاتل دونه. وكان صلى الله عليه وسلم ينظر يميناً فيراها، وينظر يساراً فيراها، فقال لها معجباً ببطولتها: من يطيق ما تطيقين يا أم عمارة؟ وقال لها بعد أن قتلت قاتل ابنها: (الحمد لله الذي أظفرك، وأقرّ عينك من عدوك، وأراك ثأرك بعينك)(٤).

وقد أراد المشركون القضاء عليها فطعنت بالسهام والسيوف، ووقعت على الأرض ونزفت، ولما سألوها عن حالها قالت أخبروني أولاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم هل نجاه الله من الأعداء؟ فأجابوا نعم. فقالوا: لمَ لم تسألي عن زيد زوجك، وعن ابنيك فقالت إني أريد أن أعرف مَاذا تم للرسول صلى الله عليه وسلم، ولما أقبلت عليه دعا لها بالشفاء فشفيت(٥).

---

(١) حقوق المرأة وواجباتها ٢٨٦.

(٢) حقوق المرأة وواجباتها ٢٨٦ وعون الباري الى أدلة صحيح البخاري ٤/ ٣٧٥ و٤/ ٢٨٦.

(٣) حقوق المرأة وواجباتها ٢٨٢.

(٤) استقلال المرأة في الإسلام للغزالي حرب.

(٥) مكانة المرأة في الإسلام ٢٤.

وتحكي أم سعد بنت سعد بن الربيع تقول: دخلت على أم عمارة فقلت يا خالة أخبريني خبرك فقالت: خرجت أول النهار وأنا أنظر ما يصنع الناس، ومعي سقاء فيه ماء، فانتهيت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في أصحابه، والدولة والريح للمسلمين فلما انهزم المسلمون انحزت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقمت أباشر القتال، وأذب عنه بالسيف وأرمي عن القوس حتى خلصت الجراح إلي، قالت: فرأيت على عاتقها جرحاً أجوف له غور، فقلت من أصابك بهذا؟ قالت ابن قمئة أقمأه الله. ولما ولى الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل يقول: (دلوني على محمد فلا نجوت إن نجا فاعترضت له أنا ومصعب بن عمير، وأناس ممن ثبت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فضربني هذه الضربة، ولكن... فلقد ضربته على ذلك ضربات، ولكن عدو الله كان عليه درعان)(١).

وفي حروب المرتدين أسر ابنها حبيب، وأراد مسيلمة الكذاب أن يرده عن دينه فأبى فقطعه عضواً عضواً حتى استشهد، فأخذت سيفها وقوسها وخرجت للقتال ومعها ابنها عبدالله، وقطعت يدها فنادت نسيبة ابنها عبدالله قائلا: أنت ذراعي الآن فلا تترك عدو الله حتى تقتله. فانتضى ابنها السيف واتجه نحو مسيلمة، ولم يعد حتى قتله بسيف أمه نسيبة، ولما سخرت النساء من يدها المقطوعة قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أتسخرن من امرأة سبقتها بعضها إلى الجنة»(٢).

وقد ذكر الأستاذ أحمد عبدالعزيز الحصين أن مشاركة المرأة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجهاد كان قبل فرض الحجاب، وأن ذلك نسخ به، واستشهد على ذلك بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه أن ستاً من النسوة خرجن خلف المجاهدين، فأرسل إليهن وقال لهن، وقد ظهر في وجهه الغضب: «مع من خرجتن؟ وبإذن من

---

(١) حقوق المرأة وواجباتها / ٢٨٣ وسيرة ابن هشام ٣/ ٢٩.

(٢) حقوق المرأة وواجباتها ٢٨٢ ومكانة المرأة في الاسلام: محمد عطية الأبراشي ٢٢ ـ ٢٤.

ويكون فرض عين إذا هجم العدو على الأراضي الإسلامية التي يقيم فيها المسلمون فإنه في هذه الحالة يجب على جميع أهل البلد أن يخرجوا للقتال، ولا يحل لأحد أن يتأخر في الخروج، وعليه أن يتدرب على السلاح ليكون أهلاً لهذه الوقعة. قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار، وليجدوا فيكم غلظة)(١)، وفي ذلك يقول الشيخ شلتوت «إذا هجم العدو وجب على جميع الناس أن يخرجوا للدفاع عن الحوزة، فتخرج المرأة بغير إذن زوجها كما يخرج الولد بغير إذن أبيه، والعبد بغير إذن سيده، يقول تعالى: (انفروا خفافاً وثقالا)(٢)، وهذا أوسع مجال قرر فيه الله سبحانه وتعالى مشاركة المرأة للرجل في الحرب، ومعاونته، وهو أبرز مواقف الحياة وأشدها(٣).

وهذا ما ذكره الدكتور عزام رحمه الله في وصيته الآنفة الذكر، وهو المجال الوحيد الذي يفترض فيه الجهاد على المرأة، وفيما سوى ذلك فعند الحاجة الماسة ولا بأس أن تتدرب المرأة على السلاح إن أتيح لها ذلك، كأن يدربها زوجها أو أخوها، أو ابنها، أو مدربات من النساء.

إذاً المرأة لم يكتب عليها الجهاد إلا في حالة واحدة، ولقد، شهدت المرأة المسلمة حروباً وغزوات كانت فيها مضمدة للجرحى، وساقية، أو ما أشبه ذلك.

وقلما حملت سلاحاً ولم يكن ذلك القاعدة أو الأصل الذي يعتمد عليه الجيش الإسلامي.

ويعلل سيد قطب رحمه الله عدم فرضية الجهاد على المرأة: (لأنها تلد الرجال الذين يجاهدون في سبيل الله، وهي مهيأة لميلاد الرجال

---

(١) التوبة/ ١٢٣.

(٢) التوبة ٤١.

(٣) حقوق المرأة وواجباتها/ ٢٨٠.

فكتب ابن عباس: «كان صلى الله عليه وسلم يغزو بالنساء، وقد كان يغزو بهن فيداوين الجرحى ويحذين من الغنيمة، وأما بسهم فلم يضرب لهن، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقتل الصبيان»(١).

بل إنه ثبتت مشاركة أم سليم يوم حنين، وبعد نزول آية الحجاب، فعن أنس رضي الله عنه أن أم سليم اتخذت يوم حنين خنجراً فكان معها، فرآها أبوطلحة، فقال يا رسول الله هذه أم سليم معها خنجر، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ما هذا الخنجر؟ قالت: اتخذته، إن دنا مني أحد من المشركين بقرت بطنه، فجعل الرسول صلى الله عليه وسلم يضحك(٢).

ولما طلبت بعض النساء أن يدعو لهن بالمشاركة في المستقبل في الجهاد في سبيل الله أجاب طلبهن، فعن أم حرام بنت ملحان قالت: قال صلى الله عليه وسلم: ناس من أمتي يركبون البحر الأخضر، فقالت: ادع الله أن يجعلني منهم، فقال: الله اجعلها منهم، وتقول الدكتورة فاطمة نصيف تعليقا على هذا (وفي هذا ما يكفي لتقرير حق المرأة المسلمة في مشاركة الرجل في الجهاد، وبالأعمال التي تحسنها أما منع أم كبشة فلعدم وجود محرم معها في الحرب(٣).

وإذا كان جهاد المرأة بقتالها قد صدر طواعية من المسلمات فإن الإسلام لم يقرر لهن نصيباً مفروضاً من الغنائم، وإنما أعطاهن ترطيباً لنفوسهن لئلا يكون عملهن سنة متبعة، ومنهجاً لازماً، وقد جاء ذلك في حديث ابن عباس الذي أجاب به نجدة الخارجي (وكان يغزو بهن . . . ويحذين من الغنيمة، وأما بسهم فلم يضرب لهن)(٤)، فبين أنه لم يحدد لهن مقدار سهم، لأن السهم يعطى للمقاتل، ولما كانت المرأة لا تقاتل وإنما تشارك حسب الحاجة فإنها لم تعط إلا قليلاً

---

(١) و(٢) حقوق المرأة وواجباتها ٢٩١ نقلاً عن صحيح مسلم باب النساء الغازيات.

(٣) حقوق المرأة وواجباتها ٢٩٢.

(٤) حقوق المرأة وواجباتها ٢٨٦ ـ ٢٩١

مواساة، وقد ذكر الدكتور وهبة الزحيلي أن أربعة الأخماس من الغنائم توزع على الرجال المقاتلين الذين دخلوا المعركة قصد القتال، وإن لم يقاتلوا، لأن الجهاد إرهاب للعدو، وأما المرأة والصبي والذمي فليس لهم سهم كامل، لأنهم ليسوا من أهل القتال، ولكن يرضخ لهم بحسب ما يرى الإمام من عنايتهم(١).

أما ما بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن المسلمات شاركن في الجهاد أيضاً، فأم حكيم بنت الحارث شاركت في معركة بين الروم والمسلمين وهي عروس، وخولة الكندية المعروفة بخولة بنت الأزور لبست قناعاً على وجهها وظهرت بمظهر الفرسان فكانت ترى في وقعة أجنادين في الشام كفارس، وقد تساءل خالد بن الوليد عن هذا البطل المغوار وطلب من المسلمين كشف قناعه، فلما ألح كشفته وقالت: أنا خولة أخت ضرار بن الأزور أتيت مع نساء العرب لنشد عضدك في الجهاد، ولم ينكر المسلمون عملها، وقد أسرت وقالت لصواحبها أخشى علينا عار العرب، ودبرت خطة استخلصت نفسها ونساء قومها من أسر الروم(٢).

وأما الخنساء رحمها الله فقد حضرت مع بنيها الأربعة حرب القادسية وشجعتهم على الشهادة في سبيل الله فلما بلغها نبأ استشهادهم قالت: الحمد لله الذي شرفني بقتلهم وأرجو الله أن يجمعني وإياهم في مستقر رحمته(٣).

• • •

وفي هذا المجال قد يسأل: أيحق قتل المرأة في الحرب؟ وبعد السبي؟

الجواب على ذلك:

إن احتمال معاملة الكفرة لنسائنا بالمثل، ورحمة الإسلام بالضعيف

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٤٦٢، ويرضخ لهن أي يعطيهن عطاء ليس بالكثير من الخمس.

(٢) محمد عطية الأبراشي: مكانة المرأة في الإسلام ٢٦، وقد توفيت رحمها الله في خلافة عثمان رضي الله عنهما.

(٣) المرجع السابق ٢٧.

جعلت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوصي بعدم قتل المرأة، وإن المسلم لا تقر له عين حتى يعيد المسلمة إلى ديارها، كما فعل عبدالملك بن مروان حين سمع استغاثة امرأة في أيدي الروم، فأقسم ألا يقرب لذائذ الحياة حتى ينقذها، وكانت حرب أبرّ فيها بقسمه[1]، وكما فعل المعتصم حين نادت امرأة (وا معتصماه).

وكان صلى الله عليه وسلم إذا أرسل جيشا أوصى (لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأة[2]. وقال مرة لما رأى في بعض المغازي امرأة قتيلاً (ما كانت هذه لتقاتل)[3]، وقال يوم خيبر (وإن الله تعالى لم يحلّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذنهم، ولا ضرب نسائهم، ولا أكل ثمارهم إذا أعطوا الذي عليهم)[4].

وقد نبه الدكتور وهبة الزحيلي أن من يشترك في الحرب برأي أو تدبير أو قتال يقتل، ولا يجوز قتل غير المقاتلة من النساء والصبيان والشيوخ والمعتوهين والمرضى والرهبان في صوامعهم، والفلاحين وراء محراثهم، وكل من لا يحل قتله أثناء القتال لا يحل قتله بعد الفراغ منه[5]، فإن اشترك النساء والأولاد في القتال مع قومهم بفعل أو رأي جاز قتلهم في أثناء القتال وبعد الأسر عند جمهور الأئمة لوجود السبب الذي استدعى القتل، وخالف الأحناف في القتل بعد الأسر فلم يجيزوا قتل الصبي[6].

• • •

أخيراً:

فإن اختلاف النظم وتبدل الأحوال يوجب في هذه الأيام حفظاً لكرامة المرأة إذا أرادت أن تساهم في هذا الواجب العام أن يتخذ لها

---

(١) المرجع السابق ١٢.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٤٢١.

(٣) حسن الأسوة ٢٨٨.

(٤) حسن الأسوة ٢٨٩ وذكر: أخرجه أبوداود.

(٥) و(٦) الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٤٢١.

الوضع الذي يصونها ويقيها شر العابثين(١). مع التزامها بالحجاب الإسلامي الكامل، وقيامها بأعمال تناسب طبيعتها الأنثوية ومواهبها كالتضميد، وإعداد الطعام...

٢ ـ حكم اشتراك المرأة في المجالات السياسية

ذكرت فيما سبق حكم اشتراك المرأة في الأعمال العسكرية، والآن: أيجوز للمرأة أن تشارك في الأمور السياسية؟

تشمل القضايا السياسية في عصرنا الحاضر:

أ ـ اشتراك المرأة في رئاسة الدولة، أو ما كان يسمى بالولاية العظمى أو الخلافة، أو بالولاية الصغرى «الإمارة».

ب ـ إشتراك المرأة في القضاء.

ج ـ اشتراك المرأة في المجالس النيابية.

د ـ اشتراك المرأة في الانتخابات.

هـ ـ اشتراك المرأة في قضايا سياسية أخرى.

لم تكن المرأة قبل الإسلام وقبل وجود ما يسمى بمشكلة المرأة تطالب بأن تكون أميرة أو والية أو قاضية، وكان وضعها المتردي يحول دون التفكير في هذا، فقد كانت توأد دونما شفقة أو رحمة، وتكره على الزواج والزنا طلباً للمال، وكانت تمنع من الزواج حولاً كاملاً بعد وفاة زوجها، وتحتم عليها تقاليد الجاهلية أن تلبس خلاله شر ثيابها، وألا تمسّ طيباً ولا ماء، وكانت لا ترث، بل إن أولياء الزوج لهم الحق في أن يتزوجوها أو يحرموها حقها في ذلك، وقد أنزل تعالى ناهياً المسلمين أن يفعلوا هذا: «يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن»، ولم يكن التعدد مقيداً كما هو الحال في القانون الإسلامي شريعة الله العادلة(٢).

---

(١) حقوق المرأة وواجباتها ٢٩٣ والكلمة للشيخ محمود شلتوت وردت في الكتاب المذكور.
(٢) انظر حقوق المرأة وواجبها ٦١ ـ ٧٤.

وكان وضع المجتمعات الأخرى قبل الإسلام أشد وطأة وسوءاً، فالهندية تحرق بالنار بعد وفاة زوجها، فإن رفضت عاشت منبوذة مهانة(١).

والآشورية تخنق أيام المجاعة لئلا تستهلك الطعام، والرومانية إنسانة معتوهة ولا حرية لها ولا حقوق، واليونانية يملكها أكبر ورثة زوجها أو والدها ولابنها ميراث الزوج والجد. وقد قرر فلاسفتهم أنها مع المحجورين(٢) وهي آلة لبث الشر(٣).

وجاء الإسلام بعد ليقرّ لها حقوقها بالمعروف.. وتبدلت المجتمعات.. وقلدت المرأة المسلمة الغربية، وراحت تطالب بما طالبت به الأجنبية.. وفرق بين امرأتين تعيش على الإسلام ورحمته وإنصافه لها، وأخرى غربية.

هضم أبناء جلدتها ودينها حقوقها فراحت تطالب بها مهما كان الثمن.. وانبثقت من تلك النظرة والمحاولة فكرة المساواة حتى في القضايا التي تخالف طبيعتها الأنثوية.

أما في الإسلام فإن الأمر يختلف..

لقد أعطتها شريعة الله الغرّاء حق الإرث والتملك والتصرف وعاشت في رحابه حياة العزة والكرامة.. ثم انحرفت وانحرف مجتمعها إلا من رحم الله.. وطالبت بالسيادة والسيطرة.

وإذا كان الإسلام قد أعطاها حق التملك والتصرف، فإن هذا لا يعني أنه سمح لها بالسيادة والتسلط إذ (لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم، بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يولِّ امرأة في عصره قضاء أو إمارة، وكان منهن عاقلات عالمات متميزات وكذلك نهج الخلفاء الراشدون نهجه، ثم

---

(١) انظر حقوق المرأة وواجباتها ١٥ ـ ١٨.

(٢) و(٣) انظر حقوق المرأة وواجباتها ص ٢٥ ـ ٣٥، والمحجورون عندهم: المرأة والطفل والعبد.

تبعهم على سيرتهم من التزم بالإسلام شريعة وقانوناً.

ولئن شذ بعض أفراد في أرجاء الدولة الإسلامية ممن لم تتشبع نفوسهم بتعاليم الإسلام كشجرة الدر، ومهر النساء.. فإن هذا لا يتخذ مقياساً لما يجب أن تكون عليه المرأة المسلمة، ولا سيما أن مهر النساء عرفت بإتقانها للموسيقى. واستعراضها للجند، وقيادتها جيشاً لاستخلاص زوجها من الأسر. وأن شجرة الدر قتلت زوجها آيبك، وهذه الفعال تشير إلى مخالفة لشرع الله وضعف دين إضافة عدم صلاحية الثانية للقضايا السياسية، وإن استلمتها أمداً، وإلى أنهما كانتا تعملان باسم زوجيهما في معظم مدة حكمهما، وقد استنكر الخليفة العباسي استقلال شجرة الدر بالحكومة، وأرسل إلى المصريين بذلك[1].

إن المرأة المسلمة تعبر عن رأيها حين يستشيرها أولو أمرها. ولقد فعلت ذلك أم المؤمنين أم سلمة يوم الحديبية، فقد دخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم حزيناً لامتناع المسلمين عن تلبية طلبه قائلة له: (يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة، حتى تنحر بدنتك وتدعو حالقك فيحلقك، وأصغى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مشورتها، وأخذ برأيها، وخرج فلم يكلم أحداً، حتى نحر وحلق، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضاً، حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً)[2]، وهكذا أنقذت المسلمين من خطر كاد يحيق بهم.

وقد مرّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه على خولة بنت ثعلبة التي اشتكت زوجها فنزلت فيها سورة المجادلة، وكان يركب حماراً، والناس معه، فاستوقفته طويلاً ووعظته وقالت (يا عمر قد كنت تدعى عميراً، ثم قيل لك يا أمير المؤمنين فاتق الله يا عمر فإنه من أيقن بالموت خاف الفوت، ومن أيقن بالحساب خاف العذب)، وكان

---

(١) انظر مكانة المرأة في الإسلام/ ١٠٤.

(٢) انظر حقوق المرأة وواجباتها / ٢٦١.

عمر واقفاً يسمع كلامها فقيل له يا أمير المؤمنين أتقف لهذه العجوز هذا الوقوف؟ فقال: والله لو حبستني من أول النهار إلى آخره لا زلتُ إلا للصلاة المكتوبة، أتدرون من هذه العجوز؟ هي خولة بنت ثعلبة التي سمع الله قولها من فوق سبع سموات، أيسمع رب العالمين كلامها، ولايسمعه عمر؟)(١).

واذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد ولى الشفاء بنت عبدالله العدوية امرأة من قومه ولاية السوق، وفي رواية: (وربما ولاها شيئاً من أمر السوق)، وكان يقدمها في الرأي، وكذلك سمراء بنت نهيك الأسدية، فكانتا تمران في أسواق المدينة تأمران بالمعروف وتنهيان عن المنكر، وتضربان الناس على ذلك بالسوط)(٢). فإنهما كانتا تتوليان الإشراف على الأسواق الخاصة بالنساء حفظاً للأمن العام، ولا زال مثل هذه الأسواق موجوداً في المملكة العربية السعودية لا يدخلها الرجال أبداً، وتباع فيها حاجيات النساء فقط، وطبيعي أن يكون لسوق النساء واحدة منهن تشرف على أعمالهن، وقد عرفت الشفاء بعقلها الراجح وتقواها، وكانت كبيرة السن، فقد أسلمت قبل الهجرة قديماً، وبايعت الرسول صلى الله عليه وسلم، وهاجرت إلى المدينة المنورة، ومن الخطأ إطلاق كلمة الإشراف على الأسواق دون أن تبين نوعيتها، لئلا يحصل اللبس في مجتمع لا يعرف مثلها.

نعم إن لكل مسلمة دورها في الحياة، وإن الإسلام لينظر إلى المرأة على أنها أحد شقي الإنسانية، ويقدر دورها الفعال في المجتمع، ويعلم أثرها في الحياة السياسية للأمة، ولذا فقد أولاها رعايته، وأعطاها ما يكفل لها حياة كريمة، ومن ذلك حق إبداء الرأي ولم يكن هذا في عهد النبوة والخلافة الراشدة فحسب إنما كان في عهد الأمويين أيضاً،

---

(١) حقوق المرأة وواجباتها / ٢٦١.

(٢) مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية ع ٢/١٤١١هـ - ١٩٩١ م ص ٤٣ بقلم د. حسين نصار. وانظر لذلك أيضاً أعلام النساء: عمر رضا كحالة ٢/ ٢٦٠ والطبقات الكبرى لابن سعد ٨/٢٦٨ وتهذيب التهذيب ١٢/ ٤٥٧ وقد تحدث هذا عن الشفاء (وربما ولاها شيئاً من أمر السوق.

فلقد ناصرت السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وهند بنت يزيد الأنصارية، والزرقاء بنت عدي بن قيس، وأم الخير البارقية، وعكرشة بنت الأطروش ناصر هؤلاء علياً ضد معاوية وخاصمنه وخطبْن ضده، فبعث وطلب بعض الخطيبات لمناقشتهن ومساجلتهن ومعرفة ما عسى أن يقلن عنه بعد أن قتل علي، وتولى الخلافة.

إن حرية الرأي مكفولة في الإسلام للرجل والمرأة على السواء، ما دامت في المصلحة العامة، ودون أن تهدد نظام الأمن، أو تؤدي إلى إشعال الفتنة في المجتمع، ولكن تنفيذه كان على نطاق محدود جداً، إذ لا نعلم أن الخلفاء الراشدين بصورة خاصة كانوا يجمعون النساء لاستشارتهن في قضايا الدولة، كما يفعلون ذلك مع الرجال، ولا نعلم في تاريخ الإسلام أن المرأة كانت تسير مع الرجل جنباً إلى جنب في إدارة شؤون الدولة وسياستها وقيادة معاركها، وكل ما يرويه لنا التاريخ أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ من النساء بيعة دون أن يصافحهن (على ألا يشركن بالله شيئاً، ولا يسرقن، ولا يزنين، ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا يعصينك في معروف)(١). وقد كانت هذه البيعة يوم فتح مكة، ثم أخذ بيعة الرجال على مثل ما أخذ من بيعة النساء. وبدهي أن هذا لا يدل على اشتغال المرأة بالسياسة، ومن زعم هذا فقد حمّل التاريخ ما لا يحتمل(٢).

أ ـ اشتراك المرأة في الرئاسة العليا:

الخلافة في الاصطلاح هي رئاسة الدولة، أو هي الرئاسة العليا، وقيل عن أهميتها: إنها خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة حدود الله، قال الماوردي (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) .

---

(١) الآية في سورة الممتحنة.

(٢) انظر المرأة بين الفقه والقانون: د. **مصطفى السباعي** ١٥١

والوظائف الخطيرة لا تتفق وتكوين المرأة النفسي والعاطفي، ولا سيما ما يتعلق منها بالحروب وقيادة الجيوش، فإن ذلك يقتضي من قوة الأعصاب وتغليب العقل على العاطفة، والشجاعة في خوض المعامع ورؤية الدماء ما نحمد الله على أن المرأة ليست كذلك، وإلا فقدت الحياة أجمل ما فيها من وداعة ورحمة وحنان، كما يقول الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله[1].

الإسلام يحتم أن تكون رئاسة الدولة العليا للرجل. وفي ذلك يقول الرسول صلى الله وسلم: (ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، وهذا النص يقتصر المراد من الولاية فيه على الولاية العامة العليا لأنه ورد حين أبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم أن الفرس ولوا للرئاسة عليهم إحدى بنات كسرى بعد موته، ولأن الولاية بإطلاقها ليست ممنوعة عن المرأة بالإجمال بدليل اتفاق الفقهاء قاطبة على جواز أن تكون المرأة وصية على الصغار، وناقصي الأهلية، وأن تكون وكيلة لأي جماعة من الناس في تصريف أمورهم، وإدارة مزارعهم. وأن تكون شاهدة والشهادة ولاية كما نص الفقهاء على ذلك، ولأن أبا حنيفة يجيز أن تتولى المرأة القضاء في بعض المجالات، والقضاء ولاية[2].

وما يزعم البعض أن خروج السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها إبان فتنة عثمان رضي الله عنه دليل على جواز رئاسة المرأة مردود عليه بندمها على الخروج، وبأن خروجها لم يكن من باب ترؤس القوم، ولو كان كذلك لسلم إليها المسلمون دون عبدالله بن الزبير الذي أخذ البيعة وكانت لا تزال حية، ولكنه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحمل الخليفة علي على الانصياع لأمر الله كما

---

(١) المرأة بين الفقه والقانون/ ٤٠.

(٢) المرأة بين الفقه والقانون/ ٣٩.

رأته، ورآه من معها، وفي ذلك تغيير للمنكر باليد لمن استطاع إليه سبيلا، ثم إن السيدة عائشة رضي الله عنها تعلم علم اليقين أنها ليست رئيسة، وأنه لا تجوز رئاستان في دولة واحدة، وأنها لم تنقض بيعة علي رضي الله عنه، وإنما خرجت تطالبه بدم عثمان ليس إلا، ثم إن المسلمين انصاعوا خلفها لمكانتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنها تطالب بحق، ومع ذلك لم تخل من نقد وجه إليها فصاحبتها أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها كتبت إليها حين عزمت على الخروج:

«من أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم إلى عائشة أم المؤمنين، فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو، أما بعد:

فقد هتكت سدة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمته، حجاب مضروب على حرمته، وقد جمع القرآن ذيلك فلا تندحيه وسكّن الله عقيرتك فلا تصحريها صرح الله من وراء هذه الأمة. وانظر قولها:

(من وراء هذه الأمة)، لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن النساء يحتملن الجهاد عهد إليك، أما علمت أنه نهاك عن الفراطة في الدين، فإن عمود الدين لا يثبت بالنساء إن مال، ولا يرأب بهن إن انصدع، جهاد النساء غض الأطراف، وضم الذيول، وقصر الموادّة»[1].

---

(١) أعلام النساء ٥/ ٢٢٥ وانظر لذلك أيضاً المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي ص١٥٢، إذ يذكر أن السيدة عائشة رضي الله عنها (تأولت فأخطأت ثم تابت واستغفرت. وأحاطها علي بعد المعركة بكل مظاهر الإكرام والحراسة حتى عادت إلى بيتها في المدينة، فلا يمكن أن يتخذ عملها هذا دليلاً على اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة في تلك العصور كما يزعم بعض المتهورين، لأنها حادثة فردية أدركت فيها السيدة عائشة خطأها.

إذاً نص الحديث[١] كما نفهمه صريح في منع المرأة من رئاسة الدولة العليا، ويلحق بها ما كان في معناها في خطورة المسؤولية لأن رئيس الدولة في الإسلام ليس صورة رمزية للزينة والتوقيع، وإنما هو قائد المجتمع ورأسه المفكر، ووجهه البارز، ولسانه الناطق، وله صلاحيات واسعة خطيرة الآثار والنتائج فهو الذي يعلن الحرب على الأعداء، ويقود جيش الأمة في ميادين الكفاح، ويقرر السلم والمهادنة، إن كانت المصلحة فيهما، أو الحرب والاستمرار إن كانت المصلحة تقتضيها، وطبيعي أن يكون ذلك كله بعد استشارة أهل الحل والعقد في الأمة عملاً بقوله تعالى (وشاورهم في الأمر)[٢]، ولكنه هو الذي يعلن قرارهم ويرجح ما اختلفوا فيه عملاً بقوله تعالى: (فإذا عزمت فتوكل على الله)[٣].

ورئيس الدولة كما قال الماوردي عليه أن يباشر بنفسه الإشراف على الأمور، وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الدين، ولا يعوّل على التفويض لانشغاله بلذة أو عبادة، فقد يخون الناصح، ويغش الصديق[٤].

كما أن رئيس الدولة يتولى خطبة الجمعة في المسجد الجامع، وإمامة الناس في الصلوات والقضاء بين الناس في الخصومات، إذا اتسع وقته لذلك، ومما لا ينكر أن هذه الوظائف الخطيرة لا تتفق وتكوين المرأة النفسي والعاطفي[٥]، وإذا وجد في التاريخ من تولى هذا فإنه من الندرة والشذوذ بحيث لا يصح أن نتناسى معه طبيعة المرأة وتكوينها،

---

(١) أي حديث ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة.

(٢) و (٣) آل عمران/ ١٥٩ والكلام للدكتور السباعي رحمه الله انظر المرأة بين الفقه والقانون ٣٩ـ ٤٠

(٤) المرأة بين الفقه والقانون ٣٩ـ ٤٠.

(٥) المرأة بين الفقه والقانون ٣٩ـ ٤٠.

وليس في هذا حظ من شأنها، فإنها لم تخلق لمثل هذا، إنما جعل الله لها عملاً، وخلق لها تكويناً جسمياً ونفسياً يتلاءمان مع وظيفتها، ولو كانت المرأة كالرجل لكانت الحياة جحيماً لا يطاق، ونحن لم نر إلى الآن امرأة تتولى وزارة الدفاع(١).

إضافة إلى هذا فإن مثل هذه الأعمال تحتاج إلى اجتماع بالرجال، وقد تحتاج إلى خلوة وهذه محرمة في الإسلام، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: (إياكم والدخول على النساء). ويقول (لا يخلون أحدكم بامرأة إلا مع ذي محرم)(٢). وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت (كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونة فأقبل ابن أم مكتوم وذلك بعد أن أمرنا بالحجاب فقال صلى الله عليه وسلم احتجبا منه فقلت يا رسول الله؟ أليس أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا، فقال صلى الله عليه وسلم: أفعمياوان أنتما؟ ألستما تبصرانه؟)(٣)، ليشير إلى ضرورة التباعد بين المرأة والرجل. وإذا أضفنا إلى هذا غيرة المرأة على زوجها، وغيرة الرجل على زوجته تبين لنا الأضرار الاجتماعية التي تنشأ من عمل المرأة المختلط مع الرجال.

صحيح أن الإسلام عدّ المرأة كاملة الأهلية، ولكنه أراد لها أن تتفرغ لأداء رسالتها التي لا تقل إرهاقاً عن إرهاق العمل الحر، وهي في الواقع تفوقه قدسية وشرفاً وإن الإسلام في هذا الموقف جدّ حكيم ومعتدل، فقد أعطاها حقوقها من غير تملق لها أو استغلال لأنوثتها، كما فعل أرباب الحضارة الحديثة، وإنما أعطاها ما تتم به كرامتها الحقيقية من حيث الأهلية القانونية والمالية، وحدّ من نطاق اختلاطها

---

(١) المرأة بين الفقه والقانون ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) حقوق المرأة وواجباتها ٢٢١ وعون الباري ٥/٦٠٦.

(٣) حقوق المرأة وواجباتها ٢٣٠.

بالرجال، وغشيانها المجتمعات لمصلحة الأسرة والمجتمع ولصيانة كرامتها من الابتذال وأنوثتها من الاستغلال.

وما يقال عن الولاية العظمى يقال عن الولاية الصغرى لأجزاء من الدولة الإسلامية، لأن هذه صورة مصغرة من الدولة الكبرى، ومتطلباتها هي متطلبات الأولى. وأما ما أجازه الفقهاء من الولاية فإن المقصود بها أن تكون شاهدة على أمر، بدليل قولهم: (والشهادة ولاية كما نص الفقهاء على ذلك. ولأن أبا حنيفة يجيز أن تتولى القضاء في بعض الحالات والقضاء ولاية)[1]، وانظر إلى رأي الجمهور بالمنع، إلا أبا حنيفة الذي منع بدوره قضاءها في الأمور الجنائية، وكل من سيدير أعمالاً سياسية سيتعرض للقضايا الجنائية.

إذاً لا تصلح المرأة لأعمال الولاية، ولتُسْدِ النصائح كما فعلت المسلمات الأوائل رضوان الله عليهم، فعن بُسْرٍ بن أرطأة أنه قدم المدينة في خلافة معاوية فقال لا أبايع رجلاً من بني سلمة حتى يأتي جابر. فأتت أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: بايع فقد أمرت عبدالله بن رفعة ابن أخي أن يبايع على دمه وماله، وأنا أعلم أنها بيعة ضلالة[2].

ب ـ حق القضاء:

حدد الفقه الإسلامي الشروط الواجبة للقضاء، فبين أن منها ما اتفق عليه أئمة المذاهب، وهي أن يكون القاضي عاقلاً بالغاً حراً مسلماً، سميعاً بصيراً ناطقاً عالماً بالأحكام الشرعية، واختلف في ثلاثة منها هي العدالة والذكورة والاجتهاد[3].

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٧٤٣.

(٢) وربما كان القصد منها حقن دماء المسلمين واستقرار الدولة

(٣) الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٤٨١.

وقد عدّ المالكية والشافعية الذكورة شرطا للقضاء، فلا تولى امرأة القضاء، لأن القضاء ولاية، يقول تعالى (الرجال قوامون على النساء)[1]. وهو يحتاج إلى تكوين رأي سديد ناصح، والمرأة قد يفوتها شيء من الوقائع والأدلة بسبب نسيانها وانشغالها في أمور بيتها وزوجها، فيكون حكمها جوراً.

وقال الحنيفة يجوز قضاء المرأة في الأحوال أي المنازعات المدنية، لأنه تجوز شهادتها فيها، وأما في الحدود والقصاص أي في القضاء الجنائي فلا تعين قاضياً، لأنه لا شهادة لها في الجنايات، وأهلية القضاء تلازم أهلية الشهادة، وأجازوا قضاءها في الأحوال، أي في القضاء المدني لأنه تجوز شهادتها في المعاملات ولكن يأثم المولي لها للحديث الشريف (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)[2].

وأجاز ابن جرير الطبري قضاءها في كل شيء لجواز افتائها، كما أجاز حاكميتها على الإطلاق، وفي كل شيء، ورد عليه الماوردي بقوله: (ولا اعتبار بقول يرده الإجماع مع قوله تعالى «الرجال قوامون على النساء»، يعني في العقل والرأي، فلم يجز أن يَقُمْنَ على الرجال[3]، وكذلك قال النباهي إن الحكم الصادر عن عبد أو أنثى لا يقبل ولا ينفذ[4].

ثم إذا كان من شروط القاضي أن يمتنع عن القضاء لنفسه أولاً، أو لأحد أبويه أو أجداده أو لزوجته وأولاده، أو لكل من تجوز شهادته لهم بسبب التهمة، وهذا رأي أكثر الفقهاء فإن قوامة الرجل على المرأة قد تتنافى مع شهادتها، وتؤدي إلى ضياع الحق أو ضياع الأسرة.

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٤٨١.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٧٤٣.

(٣) و (٤) مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي ع ٢/ ١٤١١ هـ ـ ١٩٩١ م ص ٤٣، ٤٤، نقلاً عن تاريخ قضاة الأندلس / ٤.

وخبرة المرأة ضعيفة، واطلاعها على واقع الحياة محدود أيضاً، وقد جاء في رسالة لعبدالحميد الكاتب أعظم كتاب العصر الأموي كتبها إلى ولي العهد يبين فيها السياسة الصالحة التي يجب أن يسير عليها، وهي وإن لم تكن فقهاً إلا أن فيها من الحكمة ما تستحق النظر فيها، والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق الناس بها. قال: (فليكن مَنْ تولّيه القضاء في عسكرك من ذوي الخير في القناعة والعفاف والبصر بوجوه القضايا ومواقفها، قد حنكته السنّ وأيدته التجربة وأحكمته الأمور(١).

وجاء في شروط القضاة: الذكاء وعدم التعجل، قال المأمون ليحيى بن اكثم: انظر لي رجلاً حصيفاً لبيباً، له علم ومعرفة وفقه، أولّيه المظالم. وقال ابن المواز: لا ينبغي أن يستقضى إلا ذكي فطن فهم فقيه متأن غير عجول، وهذه الصفة الأخيرة قلما توجد عند امرأة، وجاء في تولية هارون الرشيد لأحد القضاة «ولك حلم يمنعك من العجلة، ومن لم يعجل قلّ خطؤه، وأنت رجل تشاور في أمرك، ومن شاور كثر صوابه» (٢).

والقاضي يحتاج إلى مجالسة الرجال على انفراد، وقد نهى الله سبحانه وتعالى المرأة والرجل عن الخلوة، وإذا كان سمح لقواعد النساء أن يخاطبن الرجال، فإنه تعالى جعل أيضاً لزومهن بيتهن أفضل وأزكى(٣).

إضافة إلى نسيان المرأة الذي ذكره تعالى في قوله: (أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى)(٤).

ولو كان في تقلد المرأة مثل هذه الوظائف مصلحة عامة للمسلمين

---

(١) مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي ع ٢/ ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م ص ٤٣، ٤٤ نقلاً عن تاريخ قضاة الأندلس / ٤.

(٢) المرجع السابق ص ٦٦٥.

(٣) المرأة المسلمة: أبوبكر الجزائري/ ٩٣.

(٤) البقرة: ٢٨٢.

لما أغفل الإسلام ذلك، ولكنه أبقاها لوظيفة الأمومة التي لا يستطيعها الرجل مهما تفرغ، وخير للطرفين أن يشتغلا ضمن نطاق اختصاصيهما.

جـ ـ حق النيابة:

الإسلام كما ذكرنا يجعل للمصلحة العامة اهتمامه الأول في تشريعاته كلها، فما كانت تقتضيه المصلحة العامة أباحه، وما لا تقتضيه منعه أو حذر منه. وإذا أردنا أن نناقش عمل المرأة في النيابة فإننا نرى أخطاره تفوق نفعه:

إن إهمال شؤون بيتها وأولادها، وتركهم يعيشون في معترك الخصومات الحزبية ليؤثر على جو الأسرة. بل إن امرأة قتلت زوجها لأنها كانت تتحمس لمرشح غير مرشح الحزب الذي ينتمي إليه زوجها[1].

والمرأة عاطفية، ويحتمل أن تكون جميلة، وأن تستعمل جمالها سلاحاً للإقناع بغير الحق[2].

وعملها يشغلها عن بيتها وعن وظيفتها الأنثوية، أو قد تشغلها هذه عن أداء عملها السياسي كما هو الحال فترة الحمل والوحَم والرضاع. إضافة إلى تغير مزاجها في هذه الآونة، وقد تؤدي بها هذه إلى الانقطاع عن بعض الاجتماعات مما يخل بالعمل السياسي[3].

ثم ما الفائدة التي تجنيها الدولة من نجاح بعض المرشحات للنيابة، أيفعلن ما لا يستطيعه الرجال. أيحلُلْنَ من المشاكل ما يعجزون عن حلها، أم لأجل أن يطالبن بحقوقهن.

إن كانت لهن حقوق كفلها الإسلام فكل مسلم مطالب بالدفاع عنها حفظاً لدين الله وإن كانت حقوقاً لا يقرها الله ورسوله فلن

(١) انظر المرأة بين الفقه والقانون ١٥٧.
(٢) انظر المرأة بين الفقه والقانون ١٥٨.
(٣) انظر المرأة بين الفقه والقانون ١٥٩.

تستجيب الأمة لهن إن كانت تحترم دينها وعقيدتها خلافاً لما هو عليه الوضع بالنسبة للنساء الأجنبيات، واللواتي يحكمهن تشريع بشري يتغير بتغير الأحوال والظروف والأهواء.

ولقد وفدت إلينا عدوى اشتغال المرأة بالسياسة من الغرب، ولكن ما نتيجة عملها؟ لقد ثبت ضعف إقبال المرأة على مثل هذه الأعمال حتى في البلدان التي سمحت للمرأة بالمشاركة فيها، وكان عدد النساء لا يذكر، ولو كان يوافقهن لوجدنا نصف البرلمان من النساء، وذلك لأن الأمور السياسية غير مرغوب فيها من قبلهن. كما لا يترتب عليها أي مصلحة لهن أو للدولة. ولذلك جعلت شريعة الله ذلك في الرجل(١).

ولقد زار الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله مرة مجلس العموم البريطاني، وحضر جلسة طويلة من جلساته، فلم يشاهد نائبة واحدة، بل كن غائبات(٢)، وذكر أن (٩٥٪) من النساء السويسريات رفضن العمل السياسي، ومع ذلك لم يتهمهن أحد بالجمود والرجعية كما يحلو لبعض المتمردات في بلادنا أن يتهمن المسلمات الصالحات منا.

كما بين أن عدد النائبات في أميركا تناقص من (١٠٨) نائبة في عام ١٩٢٦ إلى تسعة نائبات زمن تأليف الكتاب(٣).

ثم إن أمور المسلمين يجب أن يتولاها الأصلح فالأصلح، قال صلى الله عليه وسلم (من ولي من أمور المسلمين شيئا وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله)، وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون)(٤). ويكون الأصلح حسب الاختصاص(٥)، فهل عدم الخير في الرجال حتى تتسلم زمام الأمور إمرأة؟!!

---

(١) انظر حقوق المرأة وواجباتها ٣٠١.

(٢) المرأة بين الفقه والقانون ١٦٠.

(٣) المرأة بين الفقه والقانون ١٦٠.

(٤) الأنفال ٢٧.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية مجلد ٢٨/٢٤٨ ـ ٢٥٢.

د ـ المرأة وحق الانتخاب:

الإسلام أول من أعطى المرأة حق الانتخاب لأنه يسمح لها أن تبدي رأيها ضمن ظروف أمن الفتنة، ولهذا يسمح لها بالانتخاب وليس في نصوص الشرع ما يسلب المرأة هذا الحق من قريب أو بعيد لأن العمل الانتخابي توكيل ونيابة، والانتخاب هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها في التشريع ومراقبة الحكومة، وعملية الانتخاب عملية توكيل تذهب الواحدة فيها إلى مركز الاقتراع فتدلي بصوتها لمن تختارهم وكلاء عنها يتكلمون باسمها ويدافعون عن حقوقها المشروعة. والمحظور الوحيد في إعطائها الحق هو أن تختلط بالرجال أثناء التصويت والاقتراع، وهذا يمكن دفعه بأن يجعل لها مراكز خاصة بعيدة عن الرجال.

هـ ـ قضايا سياسية أخرى:

١ ـ طالب الإسلام بمنع المرأة من العدو حتى لا ينتقم من المسلمين في شخصها، وفرض على المؤمنين دفع مال لفدائها من زوجها الكافر إذا ما جاءت مسلمة. إلى ديار المسلمين، وكان صلى الله عليه وسلم إذا هاجر عبد أو أمة للمشركين من أهل العهد لم يردهما ورد أثمانهما[١]، ولكنه يرد الرجل الحر فقط، ولقد جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية فجاء أهلها يطلبونها من رسول الله صلى الله عليه وسلم للشرط الذي كان. فقالت يا رسول الله إني امرأة، وإن رجعت إليهم فتنوني في ديني فأنزل الله سبحانه مبيناً له سبيله في هذه الحال: (يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن. ولا ترجعوهن إلى الكفار، لا هن حلّ لهم، ولا هم يحلّون لهن)[٢]. وتنفيذاً لهذا كان صلى الله عليه وسلم يستحلف المهاجرة أنها ما خرجت رغبة بأرض عن أرض، ولا بغضاً في زوج، ولا لالتماس

---

(١) حسن الأسوة ٢٨٨.

(٢) الممتحنة / ١٠.

دنيا، إنما خرجت لله ورسوله، ومتى حلفت على ذلك لا ترد، بل يعطى زوجها المشرك ما أنفقه عليها، ويجوز للمسلم أن يتزوجها، وقد أفادت الآيات أيضاً تحريم إمساك الزوجة الكافرة، أو البقاء مع الرجل الكافر، وبذلك قرر الإسلام حق اللجوء السياسي للمرأة المسلمة فلا ترد ولا تسلم إلى الكفرة بأي حال من الأحوال، بل إن هذا الحق يفوق حق اللجوء السياسي لأن هذا يتأثر بالعلاقات السياسية بين البلدين، وحقها نابع من شرع الله النافذ إلى يوم القيامة، وتقول الدكتورة فاطمة نصيف: (إن هذا القانون لم يعط لامرأة في القديم أو في الحديث إلا في الإسلام، فقد راجعت القانون الدولي في القديم والحديث فلم أعثر على ما يقابل هذا الحق إطلاقاً. حيث يعطينا كل يوم دليلاً جديداً على عظمة هذا الدين، ومدى إعزازه للمرأة في كل حين[1].

٢ ـ كما أعطى الإسلام للمرأة حق الإجارة، وهذا تدخّل في قضايا سياسية وقد أجاز الرسول صلى الله عليه وسلم إجارة أم هانىء، فقد ذكرت أنها جاءت إليه عام الفتح فسلمت عليه ثم قالت: «زعم ابن أمي علي أنه قاتل رجلاً قد أجرته، فلان، ابن هبيرة، فقال صلى الله عليه وسلم قد أجرنا من أجرت يا أم هانىء، وفي رواية أخرى: أجرت رجلين من أحمائي فقال صلى الله عليه وسلم قد أمّنا من أمّنْت[2].

أخيراً.. فإن حقوق الإسلام وروحه تنافي عمل المرأة السياسي الذي يخرجها مع بيتها ويعيق أداء مهمتها الأساسية كأم وزوجة، وكامرأة مأمورة بالتستر والخفاء، حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحض النساء دائماً على ذلك، يقول: (استأخرن فليس لكن أن تحقُقْنَ الطريق عليكن فحافات الطرق، فكانت المرأة تلصق

(١) حقوق المرأة وواجباتها ٢٧٠.

(١) حقوق المرأة وواجباتها ٢٩٧ ـ ٢٩٨

بالجدار، حتى إن ثوبها ليتعلق بالجدار من لصوقها به(١).

هذه أحكام الله ورسوله في عمل المرأة العسكري والساسي، وجندا لو وقفت عند حدود الله، إذاً لسعدت وأسعدت مَن معها في الدارين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

١ـ القرآن الكريم.
٢ـ استقلال المرأة في الإسلام : الغزالي حرب.
٣ـ أعلام النساء : عمر رضا كحالة.
٤ـ تهذيب التهذيب.
٥ـ حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة : محمد صديق حسن خان القنوجي.
٦ـ حقوق المرأة وواجباتها في ضوء الكتاب والسنة د. فاطمة نصيف.
٧ـ صحيح مسلم.
٨ ـ السيرةالنبوية لابن هشام الانصاري.
٩ـ الطبقات الكبرى لابن سعد.
١٠ـ عون الباري إلى أدلة صحيح البخاري شرح التجريد الصريح.
١١ـ الفقه الإسلامي وأدلته : وهبة الزحيلي.
١٢ـ فقه السنة : سيد سابق
١٣ـ القول المبين في سيرة سيد المرسلين : دراسات في ضوء القرآن والسنة النبوية للدكتور محمد الطيب النجار.
١٤ـ مجموع فتاوى ابن تيمية.
١٥ـ المرأة بين الفقه والقانون : د. مصطفى السباعي.
١٦ـ المرأة المسلمة : أبوبكر الجزائري.
١٧ـ مكانة المرأة في الإسلام . محمد عطية الأبراشي.
١٨ـ وصية الدكتور عبد الله عزام.

الدوريات :

١٩ـ مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي ع ٢ / ١٩٩١

(١) يحققن : يمشين في وسطه : حقوق المرأة وواجباتها/ ١٨٢.

اللغة أم العلوم

أ.د. مازن المبارك
رئيس قسم اللغة العربية وآدابها

يدرك المتتبع لنشأة علماء المسلمين ومراحل تعلّمهم أنه كانت لهم أصول راسخة يتبعونها في التنشئة العلمية أو ما نسمّيه اليوم بالتربية والتعليم. وأنه كان من أوكد تلك الأصول أن يتقن المتعلم كتاب الله وما يتصل به أو يتطلبه ذلك الإتقان من علوم القرآن وعلوم العربية. فما من عالم في القراءات أو التفسير أو الفقه إلا هو عالم باللغة ونحوها ودلالات ألفاظها وأساليب العرب في التعبير بها، وما من مختص في علم من العلوم إلا هو متقن لأصول ثقافية عامة تلقّنه مبادىء علوم تخدم عقيدته واختصاصه أياً كان ذلك الاختصاص، وما من مفسر أو فقيه أو مؤرخ إلا قد أتقن ـ قبل أن يسلك طريق اختصاصه ويبرع فيه ـ العلوم التي تخدم اختصاصه وتؤهله للبراعة فيه، ومن أبرز تلك العلوم علوم اللغة العربية التي سماها علماؤنا «علوم الآلة» لإدراكهم أنها آلة علومهم. إذ بها يفهمون علومهم، وبها يعبرون عنها ويؤلفون فيها، وإذا كان الاختصاص العلمي مادة أو فكراً فإن اللغة بألفاظها وقواعدها وأساليبها هي المظهر أو الصورة التي تتجلى فيها تلك المادة أو ذلك الفكر، وكلما كانت لغة العالم أغزر لفظاً وأدق استعمالاً وأوضح تعبيراً، وكلما كان العالم أكثر دربة في معرفة أساليب اللغة وأكثر تمرّساً ودراية بنصوصها، كان أكثر غوصاً على حقائق علمه وأدق فهماً لمسائله وأكثر مهارة في التأليف فيه وبراعة في عرض مسائله ولما كانت اللغة هي الطريق إلى الفهم وبألفاظها أنزل الوحي وبأساليبها عُرض الوعد والوعيد، وبكلماتها صُوِّر النعيم والجحيم، وصيغت الحدود والأحكام، وبها نطق النبي صلى الله عليه وسلم. فكم أضلّ الضعف بها أقواماً فزاغ منهم الفهم، وانحرفت العقيدة، وفسد الحكم، ولله درّ عمر بن الخطاب ما كان أبعد نظره وأثقب

● قال ابن فارس: «ومن قصر علمه عن معرفة اللغة غولط فغلط».

فهمه حين قال: «تعلّموا العربية فإنها من دينكم». ولما كانت العربية هي المدخل إلى فهم القرآن وعلوم الشريعة فقد كانت معرفتها واجبة لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما قال ابن تيمية. ورحم الله أبا الفتح عثمان بن جنّي (ت ٣٩٢ هـ) الذي أدرك خطر اللغة فعقد في كتابه النفيس (الخصائص) باباً عنوانه «باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية». قال فيه: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب الكتاب وأن الانتفاع به ليس إلى غاية، ولا وراءه من نهاية. وذلك أن أكثر من ضلَّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المُثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها، وعُرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها، وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها، وجاز عليهم بها وعنها...»[1].

وضرب ابن جني أمثلة كثيرة تدل على أن الضعف في العربية وقلّة التمرس بأساليبها كثيراً ما أدّيا إلى سوء الفهم وضلال العقيدة، ثم قال: «وأذكر يوماً وقد خطر لي خاطر مما نحن بسبيله، فقلت: لو أقام إنسان على خدمة هذا العلم ستين سنة حتى لا يحظى منه إلا بهذا الموضع لما كان مغبوناً فيه ولا منتقص الحظ منه ولا السعادة به... وإذا ثبت هذا الموضع ثبت به لنا أصل شريف يعرفه من يعرفه. ولولا ما تعطيه العربية صاحبها من قوة النفس ودُربة الفكر لكان هذا الموضع ونحوه مجوزاً عليه غير مأبوه له. ولله درّ قُطْرب[2]، فإنه قد أحرز عندي أجراً عظيماً فيما صنّفه من كتابه الصغير في الرد على الملحدين، وعليه عقد أبوعلي[3] ـ رحمه الله ـ كتابه في تفسير القرآن. وإذا قرأته سقطت عنك الشبهة في هذا الأمر بإذن الله وعونه»[4].

---

(١) الخصائص ٣/ ٢٤٥ وفيه حديث طويل عن فساد مذهب المشبهة وجهل أصحابه بالعربية.

(٢) هو محمد بن المستنير، النحوي اللغوي البصري المتوفى سنة ٢٠٦ هـ، له كتاب «الرد على الملحدين في تشابه القرآن» وغيره. انظر معجم الأدباء ١٩/ ٥٣ وكشف الظنون ١/ ٨٣٩.

(٣) هو الحسن بن أحمد الفارسي المتوفى سنة ٣٧٧ إمام عصره في علوم العربية وشيخ ابن جني. انظر ترجمته في إنباه الرواة ١/ ٢٧٣ ومعجم الأدباء ٧/ ٢٣٣ ـ ٢٦١.

(٤) الخصائص ٣/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

ولم يكن علماؤنا غافلين عما نبّه عليه ابن جني من خطر اللغة وأبانه من أثرها في فهم العلوم عامة وفهم الشريعة خاصة، لذلك كانت مبادئها وأصولها وقواعدها جزءاً من الثقافة العامة التي لا بد منها لكل طالب علم، وكان العالم ـ سواء كان مفسراً أم محدثاً أم فقيهاً أم غير ذلك ـ متقناً للغة وعلومها، فحماد بن سلمة صاحب الإفتاء والحديث في البصرة يخطىء سيبويه ويكون سبباً في انصرافه إلى ملازمة الخليل وتعلّم النحو(١). قال ابن حجر: «حمّاد بن سلمة بن دينار، مفتي البصرة، محدّث حافظ ثقة، نحوي. . .، وقال أبوعمر الجرمي: ما رأيت فقيهاً أفصح من عبدالوارث، وكان حمّاد بن سلمة أفصح منه»(٢).

والإمام الشافعي، صاحب المذهب، له لغة قلّ نظيرها في سلامتها ودقتها وإشراق صفحتها، وقد شهد له الأثبات من أهل اللغة والأدب بأنه حجّة في اللغة.

قال الجاحظ: «نظرت في كتب الشافعي فإذا هو درّ منظوم لم أر أحسن تأليفاً منه»(٣)، وقال الأصمعي: «صححت أشعار البدويين على شاب من قريش يقال له محمد بن إدريس. وقال عبدالملك بن هشام: «الشافعي بصير باللغة، يؤخذ عنه، ولسانه لغة فاكتبوه. . وقالوا: إن لغة الشافعي وحده يحُتج بها. وقال الزعفراني: ما رأيت الشافعيّ لحن قط»(٣).

وكذلك كان الإمام الطبري المفسر والمؤرخ ذا ثقافة واسعة عميقة محيطة باللغة وعلومها، مشهوراً بفصاحة اللسان(٤) وجودة الأسلوب، وكان في اختصاصه الذي برع فيه ـ وهو التفسير والتاريخ خاصة ـ

(١) انظر القصة في معجم الأدباء ١٠/٢٥٥.
(٢) تهذيب التهذيب ٣/١١.
(٣) تهذيب التهذيب ٩/٢٧.
(٤) معجم الأدباء ١٨/٤٠

آوياً إلى ركن ركين من الثقافة اللغوية والنحوية. قال الحسن بن علي الأهوازي: كان أبو جعفر الطبري عالماً بالفقه والحديث والتفسير واللغة والنحو والعروض[1]، واشتهر بأنه كان يحفظ شعر الجاهلية والإسلام ممّا لا يجهله إلا جاهل، وشهد له ثعلب بأنه من حذّاق الكوفيين في النحو[2]، وقالوا إن الطبري كان كالقارىء الذي لا يعرف إلا القرآن، وكالمحدث الذي لا يعرف إلا الحديث، وكالفقيه الذي لا يعرف إلا الفقه، وكالنحوي الذي لا يعرف إلا النحو، وكالحاسب الذي لا يعرف إلا الحساب[3].

وكذلك كان معظم علماء الأمة ممّن نطالع أخبارهم في كتب الطبقات وتراجم الرجال، يبرع أحدهم في علم أو أكثر من العلوم، ويكون على اختصاصه صاحب مؤلفات في العلوم التي أهّلته للبراعة في اختصاصه، وهي علوم اللغة والنحو والبلاغة، بل لقد كانت علوم العربية جزءاً من الأصول العامة التي كان على المتعلّم أن يتقنها قبل أن يأخذ طريقه إلى الاختصاص، وكان كثير من العلماء يتقنون تلك العلوم إتقانهم لاختصاصهم حتى لم نعد نعرف بأيها كانوا أكثر اختصاصاً! وظلت تلك الطريقة متبعة في التعليم حتى عصور متأخرة، وظلت تؤتي ثمارها الطيبة علماً وتأليفاً. وحسبنا أن نذكر الفيروزآبادي والأنصاري والسيوطي أمثلة من أهل تلك العصور.

فالمجد الفيروزآبادي (٧٢٩ ـ ٨١٧ هـ) له نحو من ستين كتاباً في التفسير والحديث والفقه واللغة والنحو وتراجم الرجال[4].

---

(١) معجم الأدباء ١٨/ ٤٥. (٢) معجم الأدباء ١٨/ ٦٠. (٣) معجم الأدباء ١٨/ ٦١.

(٤) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، له في التفسير: بصائر ذوي التمييز في لطائف كتاب الله العزيز. وتنوير المقباس في تفسير ابن عباس، وفي الحديث: تسهيل طريق الوصول الى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول. وفي الفقه: عدة الحكام في شرح عمدة الأحكام. وفي اللغة: القاموس المحيط. والروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف. وفي النحو: مقصود ذوي الألباب في علم الإعراب. وفي التراجم: البلغة في تراجم أئمة اللغة. والمرقاة الأرفعية في طبقات الشافعية. والمرقاة الوفية في طبقات الحنفية. وغير ذلك كثير فانظره في هدية العارفين ٢/ ١٨٠.

والقاضي الشيخ زكريا الأنصاري (٨٢٤ ـ ٩٢٦ هـ) صاحب تصانيف كثيرة في الفقه والتفسير والحديث والنحو والبلاغة والتجويد(١).

وأما الجلال السيوطي (٨٤٩ ـ ٩١١ هـ) فقد بلغت آثاره نحواً من ألف مؤلّف بين كتاب ضخم ورسالة صغيرة، وهي في علوم كثيرة منها الفقه والتفسير والحديث واللغة والنحو والتاريخ(٢).

وهكذا كان (الاختصاص) عند علمائنا داعية إلى إتقان علوم تسبقه وتلازمه وتكون دعامة له تعين عليه وتساعد على إتقانه.

وانقضى دهر وكرّت سنون، وتحولت الحال فجدّت أفكار وطرائق، وساءت النتائج، وكان للمغالاة في فهم (الاختصاص) أكبر الأثر في ذلك كله.

لقد سيطرت فكرة الاختصاص وجعلت شعاراً لكثير من المناهج والمؤسسات التعليمية والتربوية، وفهم الكثيرون أن التخصص يعني قصر المختص على علم واحد، وظنوا خطأ أن مجرد معرفة القراءة والكتابة، أي معرفة، يؤهل صاحبها لمتابعة اختصاصه، أخذنا بذلك وقلّدنا فيه غيرنا، وطبقناه عملياً في معظم أقسامنا وكلياتنا الجامعية، وفصلنا في المناهج والمقررات ـ باسم التخصص ـ بين علوم هي في الثقافة الإسلامية والعربية علوم متكاملة، فكانت النتيجة أن أصبح أكثر المتخرّجين من غير أقسام اللغة العربية يعدّون أنفسهم غير ملزمين

---

(١) زين الدين زكريا بن محمد الأنصاري صاحب أسنى المطالب والإعلام بأحاديث الأحكام وبلوغ الأرب في شرح شذور الذهب، وعشرات من الكتب في علوم مختلفة. انظر آثاره مفصلة في مقدمة كتابه «الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة» الذي نشره مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث عام ١٤١١ هـ ـ ١٩٩١ م. وانظر هدية العارفين ١/ ٣٧٤.

(٢) جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي صاحب الإتقان في علوم القرآن، والألفية في مصطلح الحديث، والأشباه والنظائر في الفقه، والمزهر والأشباه والنظائر في اللغة والألفية وهمع الهوامع في النحو، والاقتراح في أصول النحو، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، وطبقات الحفّاظ، وطبقات المفسرين. ومئات من المؤلفات الأخرى انظر أسماءها في هدية العارفين ١/ ٥٣٤ ـ ٥٤٤.

بإتقان اللغة ومعرفة أصولها وقواعدها، بل أصبح أكثرهم لا يحسن فهم الكثير مما كتب بتلك اللغة في اختصاصه نفسه!

وتجاوز الأمر تلك الاختصاصات الإنسانية من تاريخية وجغرافية واجتماعية وفلسفية وأصبحت بعض الكليات الشرعية تكتفي من تعليم العربية بسويعات لا تغني ولا تكفي، وأصبح الأدب العربي نفسه اختصاصاً غير اختصاص اللغة، أعني اختصاصاً مستغنياً عن إتقان علوم اللغة، فإذا نحن أمام جيل من المختصين بالشريعة لا يتقنون لسان الشريعة، ويهزّون المنابر بفضائح ألسنتهم! وأمام جيل من الأدباء والنقّاد وأساتذة الأدب لا يتقنون المادة التي يصاغ بها الأدب!

ولم تقف غريزة التقليد عند هذا الحد بل ظهر في جيلنا، وهو جيل العجائب، من يعلن أنه صاحب اختصاص في (اللغة العربية المعاصرة)، وهو فيما قرأت في آثار أصحابه وسمعت من بعضهم اختصاص في لغة عربية جديدة! وغاية ما يسعى إليه هذا الاختصاص ترسيخ الصعف وتقعيد الخطأ وقطع صلة المختصين باللغة العربية التي عرفناها في قرآننا وتراثنا وأدبنا الرفيع. ولا شك أن نتائج هذا التخصص تنشئة جيل مختص باللغة العربية المعاصرة جاهل بلغة العرب بألفاظها وقواعدها وأساليبها. ولا شك أن هذه اللغة المعاصرة لنا اليوم ستصبح بعد قرن من الزمان لغة تقليدية رجعية لا بد للتقدّميين من المربّين والمستوردين للمبادىء والمقلّدين (MODERN ENGLISH) من أن يبحثوا في آثار عصرهم المقبل عن لغة عربية ـ أيضاً ـ تكون معاصرة لهم في عصرهم! وهكذا تكون لكل عصر لغة عربية خاصة به!

ولن أخوض الآن في مناقشة هذا الموضوع والحديث عن المناهج التعليمية وما ينبغي أن تكون عليه في ضوء الأهداف التربوية،

وسأترك ذلك إلى مناسبة قريبة إن شاء الله. ولكني أعود لبيان أثر اللغة وإتقانها في خدمة المثقف والباحث أياً كان اختصاصه، وأعرض أمثلة تدل على أن معرفة اللغة لازمة للباحث، وأن الضعف فيها يؤدي بالباحث إلى الزلل أو الانحراف أو سوء الفهم أو قصوره على الأقل، وأن اللغة العربية لا يكفي أن تكون اختصاصاً مستقلاً بذاته بل ينبغي أن تكون في غيرأقسام اللغة العربية أساساً ورديفاً لكل اختصاص. وأن تكون معرفتها المعرفة الكافية بأصولها على الأقل هي الثقافة العامة التي يجيدها المثقفون عامة سواء أكانوا أطباء أم مهندسين بله الفقهاء والمؤرخين وعلماء النفس والاجتماع والفلسفة، وأما الأدباء والكتّاب فهم بها قبل غيرها أدباء وكتّاب، ولا بد أن تكون لهم الركن الذي يأوون إليه والمنطلق الذي منه ينطلقون.

إن اللغة من بين سائر العلوم متميزة بأنها مزدوجة المنفعة أو ثنائية الغاية، لأنها بالإضافة الى أنها علم بذاتها وسيلة لاكتساب غيرها من المعارف والعلوم. وتظهر هذه الميزة للغة العربية حين يكون البحث العلمي متصلاً بالمصادر التراثية التي صاغها أصحابها بتعبيرات لغوية وأساليب أصيلة لا يدرك بُعدها إلا من حظي من العربية بنصيب وافر. كما تظهر هذه الميزة أيضاً في كثير مما نقرأ من مؤلفات وبحوث وقراءات معاصرة في الدين والفلسفة والتاريخ وتراجم الرجال وغيرها من الموضوعات، وما نرى فيها من نقص أو قصور أو خطأ كان سببه سوء الفهم اللغوي وقلّة بضاعة الباحث من اللغة وعدم معرفته لأساليب العرب في التعبير أو خطئه في إدراك مدلولات الألفاظ.

إن بين يدي عشرات من الأمثلة لعدد من الكتّاب والباحثين الأفاضل، ضلّ أصحابها في الفهم أو الشرح، وكان الضعف في اللغة سبباً من أسباب خطئهم، وسأعرض فيما يلي بعض هذه الأمثلة ثم أقف عند اثنين منها يحتاج الأمر فيهما إلى مزيد من البيان. وليعذرني القارىء إذا أغفلت ذكر ما يدل على البحث أو صاحبه لأن الغرض

بيان شأن اللغة وأثر إتقانها في فهم النص وليس الغرض التشهير بأحد فكسل ابن آدم خطّاء وخير الخطّائين التوابون.

• كان أحد الباحثين يحقق في سنّ صحابي، يريد أن يعرف كم كانت سنّه حين دخل في الإسلام؟ وكان مما استشهد به قولهم في ترجمته: إنه دخل مكة مراهقاً. فاستنتج من ذلك أنه حين دخل مكة لم يكن بلغ العشرين من عمره.

وعدت إلى المصدر الذي أشار إليه الباحث فإذا فيه: ودخل مكة مراهقاً لآخر الوقت حتى كاد يفوته التعريف. وليس بين هذا الذي قالوه وذلك الذي استنتجه الباحث أي صلة! ولكن التعجّل والذهاب (بالمراهق) إلى المعنى المتبادر إلى الذهن هو ما دعا الباحث إلى أن يفهم ما فهم وأن يستنتج ما استنتج. ولو وقف عند تتمة الخبر وهو قولهم: لآخر الوقت حتى كاد يفوته التعريف لتنبّه على أن (المراهق) له معنى آخر غير الذي ذهب إليه.

ففي اللغة: أرهق الصلاة أي أخرّها حتى كاد يفوت وقتها ويدنو وقت الصلاة التالية. والتعريف هو الوقوف بعرفات. وما قيل عن الصحابي معناه أنه دخل مكة متأخراً في أيام الحج حتى كاد يفوته الوقوف بعرفات.

وأين هذا الذي أرادوه من ذلك الذي قيل؟!

• فسرّ أحد أساتذة التاريخ الإسلامي حديثاً ورد في نصّ تاريخي، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، فقال: إن العاهر تحبس! ففسرّ الحجَر ـ بفتح الجيم ـ بالتسكين ـ[1].

• وصف كاتب ـ في مقالة نشرتها إحدى المجلات المعاصرة ـ رجلاً من كرام المسلمين الأوائل فقال: «انه كان مقاتلاً جرئياً وقد سجل المؤرخون جرأته وشجاعته فقالوا انه لما غادر مكة أخاف، ولا شك انه أخاف المشركين الذين كانوا يتصدون له حين هاجر من مكة».

---

١ ـ فسر الحديث بأن للعاهر الخيبة وفسره بعضهم بالرجم. وانظر إرشاد الساري ١٠/ ١١.

ونحن إذا تركنا قول الكاتب عن الرجل انه كان (مقاتلاً) وعدم وصفه بما وصفه به من انه كان مجاهداً صادق الجهاد، لأن كلمة (الجهاد) أصبحت عبئاً ثقيلاً على كثير من الناس، فإننا لا نستطيع أن نقبل تفسيره لقوله إنه (أخاف) بأنه أخاف المشركين كما فهم الكاتب، وخاصة إذا علمنا أن هذه الجملة لم ترد في سياق الحديث عن هجرته بل وردت في سياق الحديث عن حجته، ومعناها أنه غادر مكة وأتى الخَيْف من منى، والعرب تقول في هذا المعنى: أخافَ وأخْيَف، أي أتى الخيف، كما يقولون: أشأم وأعرق وأبحر فيمن دخل الشام والعراق والبحر، لأن من معاني صيغة (أفعل) التوجه نحو الشيء والدخول فيه مكاناً ـ كما رأيت في أخاف وأشأم ـ وزماناً كأضحى وأمسى وأصبح. وهكذا يتبين لنا الفرق بين ما جاء في النص وما فهمه الكاتب.

• جمع زميل كريم طائفة من أخبار نساء صحابيات وتابعيّات في كتاب وضعه بين أيدي الفتيات ليكون تذكرة لهن، وقال في حديثه عن إحدى النساء: انها بعد استشهاد زوجها أكبت على العبدة تملأ بها وقتها حتى احدودب ظهرها في آخر حياتها، ووضع بين قوسين قولهم عنها: «انها استشهد زوجها فتحدّبت». وشتان ما بين المعنيين، فحدب وأحدب واحدودب وتحادب فهو أحدب وهي حدباء، وذلك كلّه من الحدب الذي هو انحناء الظهر وبروزه، وأما قولهم تحدّبت فمن تحدّب بالشيء إذا تعلّق به، وتحدّب عليه إذا تعطّف عليه، ومنه تحدّبت المرأة إذا لم تتزوج بعد فقد زوجها تعلقاً بأولادها وتعطفاً عليهم.

جاء في القاموس المحيط: «تحدّبت المرأة: لم تتزوج وأشبلت على ولدها». وقوله: أشبلت على ولدها يعني أنها أقامت ترعاهم بعد فقد زوجها ولم تتزوج.

هذه أمثلة مما زلّت به الأقلام لعدم تثبت أصحابها من معاني الكلمات والاكتفاء بأول ما يتبادر إلى أذهانهم من تلك المعاني، على حين أن العربية واسعة غزيرة وأن القدماء من علمائنا ومؤلفينا لم يكونوا يختارون ألفاظهم عبثاً، وأن معظمهم كان متقناً للغة وأساليبها قبل تصدّيه للكتابة في اختصاصه، وإذا كانت السرعة إلى انتهاب المعاني غير مقبولة في شرح نصوص الأدب وأبيات الشعر فكيف تقبل في موضوعات الدين والشريعة والتاريخ والتراجم؟!

• وأما المثالان الأخيران فهما في حاجة الى شرح وتفصيل وتوثيق وهما كلمتا (الأحابيش) و(القارة).

ورد دكر هاتين الكلمتين على لسان باحث فاضل، له كتابات في التاريخ الاسلامي وأحداثه ورجاله، وذلك في ندوة شاهدتها في التلفاز تناول الحديث فيها غزوة أُحد فقال: إن المؤرخين ذكروا أنه اجتمع على حرب المسلمين مشركو قريش ومن رافقهم من الأحابيش، وهم من الحبشة وغيرها من العبيد والزنوج.. وقال: وكان بعضهم قد جاء من القارّة ووفد منهم جماعة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بعد غزوة أُحد.

وهكذا أعاد الباحث (الأحابيش) إلى (الحبشة) وجعلهم عبيداً وجعل بعضهم من القارّة، ولعله بتشديد الراء لفظ يوهم أنها القارة الافريقية! وعدت إلى كتاب «سيرة ابن هشام»(١) فوجدت فيه «انه اجتمعت قريش لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحاب العير بأحابيشها»(٢).

ووجدت فيه أيضاً أنه «خرجت قريش بحدّها وجدّها وحديدها وأحابيشها ومن تابعها من بني كنانة وأهل تهامة»(٣).

---

(١) تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي.

(٢) سيرة ابن هشام ٣/ ٦٤.

(٣) سيرة ابن هشام ٣/ ٦٥.

ووجدت فيه «قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أحد رهط من عضل والقارة»[1].

ووجدت أن محققي كتاب السيرة مهّدوا للخطأ الذي وقع فيه الباحث، فلقد شرحوا كلمة (الأحابيش) في حاشية قالوا فيها: «يريد بأحابيشها من اجتمع إلى العرب وانضمّ إليهم من غيرهم»[2]! فقولهم (من غيرهم) يعني أن الأحابيش ليسوا من العرب مما دفع إلى توهم أنهم من الحبشة، كما دفع الخطأ في قراءة (القارّة) بتشديد الراء إلى الظن أنها إحدى القارّات وصوابها (القارة) بتخفيف الراء. والقارة عرب مضريون نزاريون عدنانيون، وأما الأحابيش فلا علاقة لهم بالحبشة وإنما هم من قبائل عربية أصيلة نُسبوا الى جبل حُبْشي القريب من مكة وفيما يلي تفصيل ذلك وإثباته:

قال ابن دريد: «والأحابيش: حلفاء قريش من بني كنانة، تحالفوا تحت جبل يقال له حُبشي فسمّوا الأحابيش. والحباشات: الجماعات»[3].

وقال ياقوت في معجم البلدان: «حبشي - بالضم ثم السكون، والشين معجمه، والياء مشدّدة -: جبل بأسفل مكة، بنعمان الأراك، يقال: به سمّيت أحابيش قريش. وذلك أن بني المصطلق وبني الهون بن خُزيمة اجتمعوا عنده وحالفوا قريشاً وتحالفوا بالله (إنّا لَيدٌ واحدة على غيرنا ما سجا ليل ووضح نهار، وما رسا حُبشي مكانه) فسمّوا أحابيش قريش باسم الجبل. وبينه وبين مكة ستة أميال. مات عنده عبدالرحمن بن أبي بكر الصديق فجأة فحمل على رقاب الرجال إلى مكة»[4].

---

(١) سيرة ابن هاشم ٣/ ١٧٨.

(٢) سيرة ابن هشام ٣/ ٦٤.

(٣) الاشتقاق: ١٩٣.

(٤) معجم البلدان ٢/ ٢١٤.

والتحبيش لغة: التجميع، قال الجوهري: «يقال: حبّش قومه تحبيشاً أي جمعهم. والحباشة بالضم الجماعة من الناس ليسوا من قبيلة واحدة، وكذلك الأحبوش والأحابيش.. وحُبشي جبل بأسفل مكة يقال منه سمّي أحابيش قريش.. ثم ذكر أنهم بنو المصطلق وبنو الهون وذكر حلفهم وقال: فسُمّوا أحابيش قريش باسم الجبل»(١).

وقال الزّبيدي: «وحبشي بالضم وتشديد الياء التحتيه: جبل بأسفل مكة على ستة أميال منها، ومنه حديث عبدالرحمن بن أبي بكر أنه مات بالحبشي. يقال منه (أحابيش قريش)، وذلك لأنهم أي بني المصطلق وبني الهون بن خزيمة اجتمعوا عنده وحالفوا قريشاً.. فسمّوا أحابيش قريش باسم الجبل. وفي حديث الحديبية أن قريشاً جمعوا لك الأحابيش يقال هم أحياء من القارة انضمّوا إلى بني ليث في الحرب التي وقعت بينهم وبين قريش قبل الإسلام.. وما سُمّوا بذلك لاسودادهم. قال الشاعر:

ليث وديل وكعب والذي ظأرت   جمع الأحابيش لمّا احمرّت الحدق

فلما سميّت تلك الأحياء بالأحابيش من قبَل تجمعها صار التحبيش في الكلام كالتجميع. وقال ابن إسحاق: إن الأحابيش هم بنو الهون وبنو الحارث من كنانة، وبنو المصطلق من خزاعة، تحبّشوا أي تجمعوا فسُمّوا بذلك. نقله السهيلي في الروض»(٢).

وورد ذكر الحبشي والتعريف به في كتب أخرى كثيرة كنهاية ابن الأثير وسنن الترمذي - في أبواب الجنائز - وفي درّ السحابة في بيان مواضع وفيات الصحابة للصاغاني، وفي الإصابة لابن حجر، وكتاب التبيين في أنساب القرشيين للمقدسي، وكتاب الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز للنابلسي وغيرها.

---

(١) الصحاح (حبش).

(٢) تاج العروس (حبش).

فالأحابيش إذاً هم بنو الهون وبنو الحارث من كنانة، وبنو المصطلق من خزاعة، تحبّشوا أي تجمعوا وتحالفوا عند جبل حُبشي فسموا الأحابيش.

أما (الهُوْن) فهو ابن خُزيمة بن مُدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن مَعَدّ بن عدنان(١).

وأما (الحارث) فهو ابن عبد مناة بن كنانة، وبنو الحارث هم بنو الرُشد، وكانوا يُدعون بني غَوِيّ فسمّاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بني الرشد(٢).

و(كنانة) هو ابن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان(٣).

وأما (بنو المصطلق) فالمصطلق اسمه جَذيمة كما ذكر ابن حزم(٤).

قال ابن دريد: «وسمّي المصطلق لحسن صوته، كأنه مفتعل من الصلق. والصلق شدة الصوت وحدّته»(٥). وبنو المصطلق بطن من خزاعة(٦)، وبنو خزاعة من بني قمعة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان(٧).

و(لحُيّ) جد بني خزاعة اسمه ربيعة بن عامر، وابنه عمرو بن لحي هو أبوخزاعة.

وفي السيرة أنه صلى الله عليه وسلم قال: «رأيت عمرو بن لحي يجر قصبه في النار»(٨) وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله

---

(١) جمهرة أنساب العرب لابن حزم: ١١.
(٢) المصدر السابق: ١٨٨.
(٣) المصدر السابق: ١١ وجمهرة النسب للكلبي: ١٣٤.
(٤) جمهرة أنساب العرب: ١٣٩.
(٥) الاشتقاق: ٤٧٦.
(٦) انظر جمهرة أنساب العرب: ٤٦٨ والاشتقاق لابن دريد ٤٧٦.
(٧) جمهرة أنساب العرب: ٤٦٧.
(٨) القصب بالضم المعي، والجمع أقصاب. انظر السيرة ١/ ٧٨ و ٧٩.

صلى الله عليه وسلم قال: عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف أبوخزاعة.. وقال: «رأيت عَمرو بن عامر بن لحي الخزاعي يجر قصبه في النار، وكان أول من سيّب السوائب»(١).

وأما سبب التسمية بخزاعة فلأنهم انخزعوا، اي انقطعوا وانفصلوا، عن قومهم وفارقوهم يوم سيل العرم(٢).

وهكذا يتضح أن الأحابيش كلّهم عرب لا صلة لهم بالحبشة مكاناً ولا بالسواد لوناً.

وأما (القارة) بتخفيف الراء فهم قبيلة مشهورة بالرمي، كما جاء في المحيط للفيروزآبادي، وفصّل الزّبيدي في الحديث عن القارة فقال: «والقارة قبيلة، وهم عضل والدّيش ابنا الهون بن خزيمة بن مدركة، سُمُّوا (قارة) لاجتماعهم والتفافهم لمّا أراد ابن الشدّاخ أن يفرّقهم في بني كنانة وقريش، قال شاعرهم:

دعونا قارة لا تذعرونا ... فَنجفلَ مثل إجفال الظليم(٣)

وهم رماة الحدق في الجاهلية، وهم اليوم في اليمن ينسبون إلى أسد والنسب إليهم قاريّ، وهم حلفاء بني زهرة»(٤).

ومن أمثالهم: أنصف القارة مَن راماها(٥).

وفي الاشتقاق لابن دريد: «أسماء إخوة هذيل هم الهون وعضل والقارة. وأن القارة سُمّوا بهذا لأن القارة أكمة سوداء فيها حجارة، وكان بعض كنانة أراد أن يفرقهم في الأحياء فقال شاعرهم... الخ»(٦).

---

(١) صحيح البخاري ٤/ ٢٢٤ (ط دار الجيل). وانظر الحديث رقم ٤٣٤٨ من طبعة البخاري الثالثة للدكتور مصطفى البغا. ومسند أحمد ٢/ ٢٧٥ و٣٦٦ و٣/ ٣٥٣.

(٢) انظر السيرة النبوية ١/ ٩٤ والاشتقاق: ٤٦٨.

(٣) الظليم: ذكر النعامة، والجمع ظلمان بكسر الظاء وضمّها.

(٤) تاج العروس (قور). وانظر نهاية الأدب للقلقشندي: ١٤٩ والانباه على قبائل الرواة ٥٠ و٥٣ والسيرة النبوية ٣/ ١٧٨ و١٧٩ و٢٣٣ وجمهرة النسب: ١٦٦/ ١٦٧.

(٥) انظر المثل وقصته في جمهرة الامثال ١/ ٥٥ وفي تاج العروس (قور) قصة أخرى للمثل.

(٦) الاشتقاق: ١٧٨ و١٧٩ وانظر جمهرة النسب: ١٣٧ وجمهرة أنساب العرب: ١٨٠ و٤٦٥.

وقال ابن دريد: «وقد سُمّي الشدّاخ بذلك لأنه أصلح بين قريش وخزاعة وقال: شدخت الدماء تحت قدمي ـ أي وطئتها ـ»[1].

فإذا عرفنا من هم القارة عرفنا من وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أحد ممن هم. وإذا عرفنا ذلك كلّه أدركنا أن الأحابيش والقارة من قبائل العرب الأصيلة، وأنهم لا صلة لهم بالحبشة ولا بالعبيد أو الزنوج أو القارة ـ بتشديد الراء ـ.

وهكذا يتبينّ أن اللغة وسيلة إلى الفهم الصحيح في كل موضوع من الموضوعات أياً كان العلم الذي ينتسب إليه، وأنها الأداة التي لا يستغني عنها المثقف أياً كان اختصاصه، فإذا أحسنها قراءة وفهماً وأسلوباً، أجاد الفهم إذا قرأ، والتعبير إذا تحدث أو ألّف، وهذه غاية ينبغي أن تسعى إلى تحقيقها مناهج التعليم في الكليات الجامعية عامة، وكليات الشريعة والآداب خاصة.



---

(١) الاشتقاق: ١٧١ وفي القاموس المحيط «يعمر الشداخ حكم بين قضاعة وقصي في أمر الكعبة، وكثر القتل فشدخ دماء قضاعة تحت قدمه وأبطلها وقضى بالبيت لقصي». (شدخ)

المصـــادر

١ ـ إرشاد الساري.
٢ ـ الاشتقاق لابن دريد. تح. عبدالسلام هارون.
٣ ـ الإنباه على قبائل الرواة لابن البر. تح. ابراهيم الابياري. دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٥.
٤ ـ تاج العروس.
٥ ـ التبيين في أنساب القريشيين للمقدسي. تح محمد نايف الدليمي. بيروت ١٩٨٨.
٦ ـ تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني. دار الفكر ١٩٨٤.
٧ ـ جمهرة الأمثال للعسكري. تح محمد أبوالفضل ابراهيم، وعبدالمجيد طقامش. بيروت.
٨ ـ جمهرة أنساب العرب لابن حزم. تح. عبدالسلام هارون.
٩ ـ جمهرة النسب للكلبي. تح د. ناجي حسن. بيروت ١٩٨١.
١٠ ـ الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز للشيخ عبدالغني النابلسي. تح. رياض مراد ـ دمشق ١٩٨٩.
١١ ـ ديوان حسّان بن ثابت. ط. دار بيروت ١٩٨٣.
١٢ ـ السيرة النبوية لابن هشام. تح. مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي.
١٣ ـ شرح ديوان حسّان للبرقوقي. ط، دار الأندلس ببيروت.
١٤ ـ صحيح البخاري ط دار الجيل بيروت. ط ٣ د. مصطفى البغا ١٩٨٧.
١٥ ـ القاموس المحيط.
١٦ ـ مسند أحمد. ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.
١٧ ـ معجم الأدباء لياقوت. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
١٨ ـ معجم البلدان.
١٩ ـ نهاية الأرب في أنساب العرب للقلقشندي. ط بيروت ١٩٨٤.

موقف عمر بن عبد العزيز من الشعر والشعراء

أ.د. وليد قصاب *

أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها

تمهيـــد

رسم القرآن الكريم وأحاديث كثيرة لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وجه الكلمة النبيلة التي ينشدها الإسلام، ثم تجلت ملامح التصور الاسلامي الكبرى للأدب وأهدافه ووظائفه فيما أثر عن النبي ـ عليه السلام ـ من أقول ومواقف من الشعر والشعراء.

ثم مضى الراشدون المهديون من بعده يوطئون سبيل هذا التصور، ويحاولون تثبيت صُوّته في كل مكان، وتميّز الفاروق عمر ـ رضي الله عنه ـ الذي كانت آراؤه ومواقفه من أصحاب الكلمة نموذجاً فذاً لوعي ولي الأمر بخطر الأدب، والرؤية العقدية له، ودوره في صياغة وجدان الناس على نحو معين(١).

ولكن الكلمة غرّارة خدّاعة، وفتنة القول نفّاذة مؤثرة، والشعراء ـ إلا القليل منهم ـ غرض للجموح ومجاوزة المقدار، وإذا لم يجدوا السلطان الحازم الذي يرعى مسيرتهم، ويأخذ على أيديهم، على نحو ما فعل ابن الخطاب وغيره، كان الشرخ أعمق، وكان إعواء الكلمة لهم أبعد وأشطح.

ومن أسف أن تُنتكس الكلمة ـ وقد ولى عهد الراشدين ـ في بعض علل الجاهلية مرة أخرى، وأن تعود الملامح الهجينة التي اجتثها الإسلام لتشوّه وجهه. رجع كثير من الشعراء الى سابق عهدهم يمدحون ويهجون، ويتاجرون بالكلمة، ويستأكلون بالشعر، ويشبّبون بالنساء تشبيباً فاضحاً. عادوا يهيمون في أودية القول، ويمتطون ظهر السفه. دخل الشعر في اللعبة السياسية في عصر بني أمية من أوسع الأبواب، والتزم الشعراء السلطة يطّبلون لها ويزمّرون، وجند بعض أولي الأمر هذا السلاح الإعلامي الهام في الدعاية لهم، وسخروا الشعراء طبولاً جوفاء تصدع بما يريدون.

---

(١) أنظر بحثنا «نقد الشعر عند عمر بن الخطاب» في العدد الثاني من مجلة الكلية.

انتشر المديح بشعاً حاداً، وتفنّن الشعراء فيه، واكتملت تجاربهم بما ثقفوا من المعارف والعلوم الوافدة، وصار إتقانه معراجاً إلى السلطة، ثم الجاه والثروة. وشاع الهجاء الفاحش، وصار في بعض الأحيان غرض دعابة وتسلية وشغل للناس، وراحت تُنتهك فيه الأعراض والحرمات، وتتفجّر فيه حماقات الجاهلية القديمة، في الاعتداد بالأحساب والأنساب، والمباهاة بالآباء والأجداد، والفخر بقيم فاسدة بائدة.

لقد بدأت الصورة الكريمة التي دعا إليها الإسلام، وثبّتها الراشدون المهديّون، تهتز، والأرض التي امتلأت جوراً في مناخ عدة شهدت كذلك انتكاسة في مسيرة الكلمة، وارتكاساً لها في وهدة السفه والضلال.

وكان لا بد من التذكير مرة أخرى. وكان لا بد من سلطان راشد يزع الله فيه ما لا يزع في القرآن، يعيد غواة القول إلى الجادة، ويحملهم على ما دعا الإسلام إليه من التزام ومسؤولية. وقد مثّل هذا الدور الخير النبيل في العصر الأموي الخليفة الفقيه، والعالم الأديب، والزاهد الورع، أمير المؤمنين عمر بن عبدالعزيز، رضي الله عنه.

ثقافة عمر الأدبية

لعل من أكثر خلفاء بني أمية الذين أثرت عنهم أقوال ومواقف تتعلق بالشعر والشعراء عبدالملك بن مروان، يليه في المرتبة الثانية معاوية بن أبي سفيان وعمر بن عبدالعزيز[1]. وقد تجمعت لدينا طائفة غير يسيرة من آراء عمر النقدية، كما عُرفت له مواقف مع عدد من الشعراء الذين كانوا في زمانه، مثل جرير، والفرزدق، والأخطل، وعمر بن أبي ربيعة، وكثيّر، وجميل بثينة، والأحوص، ونصيب، وسابق البربري، وغيرهم.

ومن تتبع هذه المادة النقدية يبدو عمر بصيراً بفن القول، ممكناً من النفاذ إلى أسراره ودقائقه، ومن تذوقه وتحليله، والقدرة على الحكم عليه. ولا عجب، فقد كان الرجل فصيحاً، فقيهاً، عالماً. وكان لا بد أن يكون الشعر واللغة مادة هامة في تكوينه الثقافي العلمي. روي عن ميمون بن مهران أنه قال: «أتينا عمر بن عبدالعزيز فظننا أنه يحتاج إلينا، فإذا نحن عنده تلاميذه»[2]. وقال مجاهد أو غيره: «أتينا عمر نعلّمه، فما برحنا حتى تعلّمنا منه»[3]. وقال عنه سفيان: «العلماء مع عمرَ بن عبدالعزيز تلامذة»[4].

وكان يحفظ الشعر، ويرويه في مجالسه، ويتمثل به في كثير من المواطن. روى محمد بن الزبير الحنظلي، قال: دخلت على عمر ليلة وهو يتعشى كسراً وزيتاً، فقال: ادنُ فكل. قلت: بئس طعام المقرور، وأنشدني:

---

(١) جمعنا آراءهم ومواقفهم النقدية في كتابنا نصوص النظرية النقدية.

(٢) سيرة عمر بن عبدالعزيز لابن الجوزي: ٢٧.

(٣) حلية الأولياء: ٥/ ٣٤٠.

(٤) سيرة عمر لابن الجوزي: ٢٧.

إذا ما مات ميت من تميم وسرّك أن يعيش فجيء بزاد
بخبز، أو بلحم، أو بتمر أو الشيء الملفّف في البجاد

وأنشد بيتاً ثالثاً قافيته:

ليأكل رأس لقمان بن عاد

قلت: يا أمير المؤمنين: ما كنت أرى هذا البيت فيها. قال: بل هو فيها(1).

وكان يقرض الشعر، ونُسب إليه نماذج قالها. يُروى له:

إني لأمنح من يواصلني مني صفاءً ليس بالمَذْق
وإذا أخٌ لي حال عن خلق داويت منه ذاك بالرفق
والمرء يصنع نفسه ومتى ما تبله يرجع الى العرق(2)

ويروى له قبل خلافته قوله:

إِنَّهَ الفؤادَ عن الصبا وعن انقياد للهوى
ولَعمر ربِّك إن في شيب المفارق واللحى
لك واعظاً إن كنت تتعظ اتعاظ أولي النُهى
حتى متى لا ترعوي حتى متى والى متى؟
من بعد ما سُمِّيت كهلاً واستلبت اسم الفتى
بلي الشباب وأنت إن عمرت رهن للبلى
وكفى بذلك زاجراً للمرء عن غيٍّ كفى(3)

وهي نماذج لا تنقصها المائية والتدفق

---

(1) طبقات ابن سعد: ٥/ ٣٧٣.

(2) سيرة عمر بن عبدالعزيز لابن الجوزي: ٢٣١.

(3) سيرة عمر لابن الجوزي: ٢٣١، وانظر نماذج أخرى من شعره في ابن الجوزي: ٢٢٦ - ٢٣٥، والأغاني: ٢/ ٤٥، وحلية الأولياء: ٥/ ٢٦٤، والعمدة: ١/ ٣٧.

١ ـ شعر السفه والانكسار

إن حالة الشعر والشعراء ـ كما آلت إليه في زمان عمر ـ لم تكن في الغالب الأعمّ حالاً مرضية. لقد ارتكست الكلمة ـ كما ذكرنا ـ مرة أخرى في أودية الطيش والسفه، وأوشكت أن تعود إلى جاهلية حمقاء نعاها الإسلام، ودعا إلى وأدها، وضيّع بعض الشعراء الورع وأنسوا رسالة القول. وها هو ابن عبدالعزيز، أمير المؤمنين، وراعي مصالح الأمة، والمسؤول عن زرع الخير فيها، يسير في درب الكلمة مسيرة جده الفاروق فيرتسم مراسمه، ويهتدي بهديه. يقف للشعراء بالمرصاد، ويعود إلى تثبيت ملامح الكلمة الخيّرة، وإرساء التصور الإسلامي الصحيح.

إن الرؤية الإسلامية للشعر عاشت حالات من المد والجزر، ومن الجلاء والضمور. وإذا كان الالتزام لا يُفرض في العادة فرضاً على الأدباء، وإنما ينبع هذا الالتزام من قوة العقيدة وحرارتها، ويكون صدى لإحساسهم بالمسؤولية، وتمثلهم لقيم الرسالة التي ينهضون بها، فإن للرعاية السليمة، والتوجيه السديد، والسلطة الخيرة الحازمة أثراً كبيراً في تذكير الغافلين، والضرب على يد العابثين المفسدين.

وعمر يأتي على أعقاب فترة ضمور في هذه الرؤية عند بعض الشعراء الذين لم يجدوا من يأخذ على أيديهم، بل وجدوا من يضحك لسفههم وعبثهم، بل يكافئهم على هذا السفه فيجد لهم حقاً في مال المسلمين. لقد اعتادوا أن يأتوا الخليفة مادحين بحق أو باطل، بصدق أو كذب. أن يكونوا في صف المهنئين إن وُلّي، المعزين إن مات، المستقبلين للقادم الجديد بما كانوا يستقبلون به سَلفه الراحل، وأن تُغدق عليهم ثمناً لذلك كله العطايا والهبات.

وها هي طائفة من الشعراء تظن ـ وقد آل الأمر إلى عمر ـ أنه مثل سابقيه، عاشق مدح وثناء، وأنه يستأكل بالنفج والإطراء، فتأتيه من الحجاز والعراق، ويكون فيمن حضر «نصيب، وجرير، والفرزدق،

والأحوص، وكثير، والحجاج القضاعي، والأخطل، فمكثوا شهراً لم يؤذن لهم. ولم يكن لعمر فيهم رأي ولا أرب، وإنما كان رأيه وبطانته وأهل أربه القرّاء والفقهاء ومن وُسم عنده بورع، يبعث إليهم حيث كانوا من بلدانهم...»[1].

إن هذا الموقف ـ وإن عكس زهداً في الشعراء، وانصرافاً عنهم ـ لا يتوجّه إليهم جميعا، ولا يمثل رغبة عن الشعر عامة، ولكنه متّجه إلى طائفة منهم، إلى من وسم عند الخليفة الراشد بقلة الورع، ومن آنس منه التزلف والنفاق. إن عينة الشعراء الذين ذكرت أسماؤهم تقع في دائرة الظن السيء عند عمر بن عبدالعزيز، ويدل على ذلك ما ورد في بقية الخبر السابق، إذ لما طال مكث القوم على باب الخليفة لا يُؤذن لهم، دخل عليه رجاء بن حيوة ـ من خطباء الشام ـ فتعلّق به جرير قائلاً له:

يا أيها الرجل المُرْخي عمامته هذا زمانك فاستأذن لنا عمرا

فدخل رجاء، ولم يذكر من أمرهم شيئاً. ثم مر عديّ بن أرطأة، فقال له جرير:

يا أيها الرجل المرخي عمامته هذا زمانك إني قد مضى زمني
أبلغ خليفتنا إن كنت لاقيه أني لدى الباب كالمصفود في قرن
لا تنس حاجتنا لقّيت مغفرة قد طال مكثي عن أهلي وعن وطني

فدخل عدي على عمر، فقال: يا أمير المؤمنين: الشعراء ببابك، وسهامهم مسمومة، وأقوالهم نافذة. قال: ويحك يا عدي، مالي وللشعراء؟ قال: أعزّ الله أمير المؤمنين، إن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد امتُدح وأعطى، ولك فيه أسوة. قال: كيف؟ قال: امتدحه العباس بن مرداس فأعطاه حُلّة قطع بها لسانه، قال: تروي من قوله شيئا؟ قال: نعم، فأنشده:

---

(1) سير عمر لابن الجوزي: ١٦٦.

رأيتك يا خير البرية كلّها. . . إلخ.

قال: ويحك يا عدي، من بالباب منهم. قال: عمر بن أبي ربيعة. قال: أليس القائل:

ثم نبـّهتها فهبت كعاباً طلقة ما تبينُ رجع الكلامِ
ساعة ثم إنها بعدُ قالت: ويلتا، قد عجلت يا ابن الكرام
أعلى غير موعد جئت تسري تتخطى إلى رؤوس النيام؟

فلو كان عدو الله إذ فجر كتم على نفسه، لا يدخل والله علي أبداً. بالباب سواه؟ قال: همام بن غالب، يعني الفرزدق، قال: أوليس هو الذي يقول:

هما دلّتاني من ثمانين قامة كما انقضّ باز أقتمُ الريش كاسره
فلما استوت رجلاي في الأرض قالتا: أحيّ يرجّى أم قتيل نحاذره؟

لا يطأ والله بساطي. فمن سواه بالباب؟ قال: الأخطل. قال: يا عدي، أليس الذي يقول:

ولست بصائم رمضان طوعاً ولست بآكل لحم الأضاحي
ولست بزاجر عيساً بكوراً إلى بطحاء مكة للنجاح
ولست بزائر بيتاً بعيداً بمكة أبتغي فيه صلاحي
ولست بقائم كالعبد أدعو قبيل الصبح: حيّ على الفلاح
ولكني سأشربها شمولا وأسجد عند مُنبلَج الصباح

والله لا يدخل علي وهو كافر أبداً. فهل بالباب سوى من ذكرت. قال: نعم الأحوص. قال: أليس هو يقول

الله بيني وبين سيّدها يفرّ مني بها وأتّبعه

قال: فمن ها هنا أيضاً ؟ قال: جميل بن معمر. قال: يا عدي، أليس هو الذي يقول:

أيـا ليتنـا نحيـا جميعـاً وإن أمت يوافقُ في الموتى ضريحي ضريحها

فما أنـا في طـول الحيـاة بـراغب إذا قيل قد سوّي عليها صفيحُها

فلو كان عدو الله تمنى لقاءها في الدنيا ليعمـل بعـد ذلك صـالحـاً. والله لا يدخل علي أبـداً. فهـل سوى من ذكرت أحـد. قـال: نعم، جرير. قال: أما أنه الذي يقول:

طرقتْك صائدةُ القلوب وليس ذا حين الـزيـارة فـارجعي بســلام

فإن كان لا بد فهو...[1]

إن هذا الخبر الذي نقلناه على طوله هام جداً، فهو يحمل عـدداً من الدلالات، ويعكس مجموعة من القواعد والأصول الأدبيـة التي كـان عمر بن عبدالعزيـز يتكىء عليهـا في نقـده للشعـر، وفي تعـاملـه مـع الشعراء:

١ ـ فهو يدل على ثقافة عمـر الشعـريـة، وغـزارة محفـوظـه من فن القريض، لقد استشهد بنماذج من أشعار جميع من وقفوا على بابه.

٢ ـ وهو يعكس حساً نقدياً مرهفاً، وذوقاً أدبياً مصقولاً، ومعرفـة بفن القول، وقدرة على نقده، والنفاذ إلى بواطنه وأسراره.

٣ ـ وهـو يعكس معـرفـة بمكـانـة الشعـراء، وتمييـزاً لأقـدارهم ومنازلهم، وإدراكاً تاماً لأفكارهم واتجاهاتهم ومنازعهم في القول. إنـه وعي ولي الأمر الحكيم، الذي آلت اليه مسؤولية المسلمين غير غـافـل عن ضروب الرجال، ولا سيما أصحاب الكلمة من الأدباء والشعـراء الذين يمثّلون وجوه القوم، وأصحاب الرأي والحكمة فيهم.

٤ ـ ولَكن الخبر يمثّل في الوقت نفسه عدم الرضى عن أمثـال هـذه الطائفة من الشعراء، الَذين لا يراعون أمانة القول، ولا يعرفـون حق

---

(١) سيرة عمر لابن الجوزي: ١٦٧ ـ ١٧٠، وفي العقد: ٢/ ٩١ ـ ٩٥ خلاف يسير في بعض الأبيات التي استشهد بها عمر.

الكلمة. إنهم - في معايير عمر - شعراء السّفه والانحدار. وإنه - وهو الخليفة الراشد الذي يعد رأيه تمثيلا للسلطة - لا يمكن أن يتخذ هؤلاء بطانة له، أو يكونوا من أصحاب الشأن عنده. وهو إذ يقول لعدي: «مالي وللشعراء؟» لا يقصد الشعراء كافة، وإنما يقصد هذه الطائفة وأضرابها، ممن حادوا عن الجادة، وممن عرض أمثلة واعية تصور منازعهم الفكرية، وعدم التزامهم بالكلمة الخيرة الهادفة.

٥ - وإذا عرفنا أن هؤلاء الذين ذُكرت أسماؤهم في الخبر هم أكبر شعراء العصر، وأكثرهم شهرة وذيوعاً وسيرورة شعر، أدركنا أن هذا الموقف - من ولي الأمر - يعني شيئاً غير قليل من التحجيم وتقليم الأظافر، كما يحمل في ثناياه الدعوة إلى مراجعة النظر في الحكم على هؤلاء، وإنزالهم منازلهم الحقيقية على ضوء التذكير بعبثهم.

إن أشباه هؤلاء الشعراء لا يصلحون - على أخفّ تقدير - أن يكونوا ممثلي مجتمعهم، أو شاهد عصرهم، ولا يمكن أن يحظوا برضى السلطة الرسمية التي تحرص على خير القوم وصلاحهم.

٦ - ويعد نقد عمر بن عبدالعزيز لهؤلاء نقداً حكيماً معلّلاً. إنهم - في مثل الحال التي هم عليها - طائفة مرفوضة. وأشعارهم لا تقدم الضرب الذي يصادف هوى في نفس الرجل، وهو يعلّل هذه الجفوة تعليلاً تطبيقياً، بإيراد نماذج من أقوالهم تمثل انكساراً في وظيفة الشعر النبيلة، وخروجاً به عن جادة الحق والالتزام.

٧ - ومن الواضح أن المعيار النقدي الذي فاء إليه عمر في الحكم على الشعر، وفي قبوله أو رفضه، هو معيار خلقي، ينبع من تعاليم الدين، ويغترف من معين التصور الإسلامي للشعر. إن الإسلام لا يقبل إلا الحق والخير، لا يقبل إلا ما يأمر بمعروف، أو ينهى عن منكر. وأما الأمثلة التي قدّمها الناقد الخليفة نماذج تعكس اتجاهات هؤلاء الشعراء، وتدلّل على منازعهم الفكرية، فهي نماذج منحرفة، تخدش الرؤية الإسلامية، وتطوي اعتداء على القيم الخيرة. إن ابن أبي

ربيعة يستبهر بالفاحشة، ولا يتستر أو يكتم، ولذلك قال عمر: «فلو كان عدو الله إذ فجر كتم على نفسه». ومثله الفرزدق والأحوص في الجهر بالمعصية. وأما الأخطل النصراني فهو يستهين بقيم الإسلام، ولعله يسخر منها، وأما جميل فيصور عشقاً مبالغاً فيه، يملأ أقطار نفسه، حتى يشغلها عن العمل الصالح، ولذلك يقول عمر في نقده: «فلو كان عدو الله تمنى لقاءها في الدنيا ليعمل بعد ذلك صالحاً».

إن أقل ما يقال عن أمثال هذه النماذج من الشعر أنها تُشعر ـ كما يقول السيوطي[1] ـ برقة الدين. ولا يتوقع ـ على ضوء معيار نقدي يحتكم إلى العقيدة ـ أن تحظى بالقبول، أو تصادف استحساناً في ذوق الخليفة الورع عمر بن عبدالعزيز.

٢ ـ شعر الخير والالتزام:

ذكرنا قبل قليل أن زهد عمر لم يكن في عامة الشعراء، بل فيمن لم يكن من أهل الفضل والصلاح منهم. وذلك نابع من طبيعة الوظيفة التي يؤمن ناقد إسلامي مثل عمر أن الأدب ينبغي أن يؤديها. إن عمر ـ في تعبيره عن الرؤية العقدية ـ لا يريد شعراء يتاجرون بالكلمة، أو يتخذونها مطية تزلف ونفاق لتحقيق أغراض خسيسة، يهيمون ـ بتعبير القرآن ـ في كل واد، ويضربون على جميع الأوتار، بلا هدف ولا رسالة، بل يريد أن يكون الشاعر داعية خير، يصدع بالحق، وينشر الفضيلة. إن عمر ليس كغيره من الخلفاء والملوك حريصا على شاعر يمدح ويطري، ولكنه شديد الحرص على شاعر يعظ ويذكّر بالحكمة. دخل خالد بن صفوان على عمر بن عبدالعزيز، فقال: «يا أمير المؤمنين. أتحب أن تُطرى: قال: لا. قال: أفتحب أن تُوعظ؟ قال: نعم. فقام، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد. . »[2].

---

(١) شرح شواهد المغني: ١/ ١٩٧.

(٢) سيرة عمر بن عبدالعزيز لابن عبدالحكم: ٩٥.

وقد أوصل عمر هذه الرسالة التي يريدها من أصحاب الكلمة منذ تولى خلافة المسلمين، إذ صعد المنبر، فكان في أول خطبة خطبها قوله: «أيها الناس: من صحبنا فليصحبنا بخمس، وإلا فلا يقربنا: يرفع إلينا حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعيننا على الخير بجهده، ويدلنا من الخير على ما لا نهتدي إليه، ولا يغتابن عندنا الرعية، ولا يعترض فيما لا يعنيه. فانقشع عنه الشعراء والخطباء، وثبت الفقهاء والزهاد، وقالوا: ما يسعنا أن نفارق هذا الرجل حتى يخالف فعله قوله..»[1].

نعم، انقشع عنه شعراء السوء، الذين لا يعرفون إلا المديح والهجاء والفخر، وأغراض الجاهلية الحمقاء، لأنه لا مكان لهم عند مثل هذا الخليفة الراشد، وأما أولو الفضل منهم، وأصحاب الكلمة الخيّرة، الذين يعينون على الحق، ويكونون أدلاء عليه، فإن عتبة ابن عبدالعزيز موطّأة لاستقبالهم. كان سابق البربري، الشاعر الفقيه الزاهد، واحداً من هؤلاء. كان كثير الدخول على عمر، إذ كان يؤدي في مجلسه حق الشعر، فكان يستمع إليه، ويستنشده، ويتأثر بمواعظه وحكمه حتى يسقط مغشياً عليه. أنشده مرة قصيدته الطويلة ومنها:

باسم الذي قد أنزلت من عنده السور ... والحمد لله، أما بعدُ يا عمر
إن كنت تعلم ما تأتي وما تذر ... فكن على حذر، قد ينفع الحذر
واصبر على القدر المجلوب وارضَ به ... وإن أتاك بما لا تشتهي القدر
فما صفا لامرىء عيش يُسرّ به ... إلا سيتبع يوماً صفوَه كدر
واستخبر الناس عما أنت جاهله ... إذا عميتَ، فقد يجلو العمى البصر
قد يرعوي المرء يوماً بعد هفوته ... وتحكم الجاهلَ الأيام والغِيَرَ[2]

---

(١) مختصر تاريخ دمشق: ١٩/١٠٨.
(٢) سيرة عمر لابن الجوزي: ١٤٢.

وروى ميمون بن مهران قال: دخلت على عمر بن عبدالعزيز يوماً وعنده سابق البربري ينشده شعراً، فكان مما حفظت:

فكم من صحيح بات للموت آمناً ... أتته المنايا بغتة بعدما هجعْ
فلم يستطع إذ جاءه الموت بغتة ... فراراً، ولا منه بحيلة امتنع
ولا يترك الموت الغنيَّ لماله ... ولا معدِماً في المال ذا حاجة يدع

فلم يزل عمر يبكي ويضطرب حتى غشي عليه(١).

ودخل عليه مرة فقال له: «عظني يا سابق وأوجز» فقال: نعم يا أمير المؤمنين وأبلغ إن شاء الله تعالى. قال: هات. فأنشده هذه الأبيات:

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ... ووافيت بعد الموت من قد تزوَّدا
ندمت على ألا تكون شريكه ... وأرصدْت قبل الموت ما كان أرصدا

فَبكى حتى سقط مغشياً عليه(٢).

إن عمر بن عبدالعزيز صاحب حس أدبي مرهف، وهو يعشق القول الجميل، ويهوى استماعه. ولكن الضرب الذي يصادف هوى في نفسه ما كان في دائرة الحق والخير. إن الشعر ليس فن القول الجميل والعبارة الرشيقة فحسب، ولكنه كذلك فن الكلمة الهادفة، والرسالة النبيلة الملتزمة. وقد أثر عن عمر التمثل بهذا الضرب من الشعر في مواقف كثيرة. كان ينشد قول الشاعر:

ولا خير في عيش امرىء لم يكن له ... من الله في دار الحياة نصيب
فإن تُعجبِ الدنيا أناساً فإنها ... متاع قليل والزوال قريب(٣)

وكان يتمثل بقول الشاعر:

---

(١) بهجة المجالس: ٢٣٨/٥، ابن الجوزي: ١٤٥.
(٢) الحلية: ٣١٨/٥، ابن الجوزي: ١٤٥.
(٣) بهجة المجالس: ٢/ ٢٨٥.

من كان حين تصيب الشمس جبهتَه أو الغبـارُ يخـاف الشينَ والشعثا
ويألف الظلَّ كي تبقى بشاشتـه فسوف يسكن يوماً راغِماً جَدَثا
في قبر مظلمـةٍ غبراءَ مـوحشـةٍ يطيل بها ـ ولا يختـارهـا ـ اللبثا
تجهـزي بجهـازٍ تبـلـغين بـه يا نفس واقتصدي لم تُخلَقي عبثا(١)

ويقول الشاعر:

أيقظانُ أنت اليـوم أم أنت نـائم وكيف يطيق النـومَ حيرانُ هـائم
فلو كنت يقظانَ الغداةَ لحـرَّقت مدامعَ عينيك الدموعُ السـواجم
نهارك يـا مغـرور سهـوٌ وغفلـة ونـومك ليـل والـردى لك لازم
يغـرّك مـا يفنى وتشغـل بـالمنى كما غُرّ بـاللـذات في النـوم حـالم
وتشغل فيـما سـوف تكـره غبّـه كذلك في الدنيا تعيش البهـائم(٢)

إنما نماذج تمثل شعراً هادفاً، يواطىء التصـور الإسـلامي، ويتجنـد لخدمة العقيدة والخير، وهو ما لا يجد عمر حرجـاً في حفظـه وإنشـاده واستقبال أصحابه والاستمتاع إليهم.

٣ ـ مواقف مع الشعراء

واذا كان رفض عمر استقبال من عُرف بقلة الـورع من الشعـراء في مجالسه إعلاناً رسمياً عن السخط، وضرباً من الردع وتقليم الأظافـر، فإن عمـر ـ وليّ الأمـر المسؤول ـ لم يكتف بهـذا المـوقف وحـده، بـل مضى يمارس حق السلطة في حماية الكلمـة، ويطـارد فلـول الجـاهليـة الشعرية. تصدى لشعراء الانحراف ألواناً من التصدي. وأثـرت عنـه مواقف مختلفة، مثّل بعضها:

ـ **الإرشاد والتذكير:**

من ذلك مثلا موقفه من جرير. لقد رأينـا في الخبر الـذي مـرّ قبـل

---

(١) بهجة المجالس: ٢/ ٣٢٤.

(٢) بهجة المجالس: ٢/ ٣٢٥، وانظر نماذج أخرى مما كان يتمثـل بـه في الحلية: ٥/ ٣١٨، ٣١٩، ابن الجوزي: ٢٣١.

قليل أن عمر بن عبدالعزيز لم يأذن لمن وقف ببابه من الشعراء إلا لجرير، فقد وجده أقرب المجتمعين إلى العفة، وأبعدهم عن سفه ومجون، وإذا كان لا بد من استقبال من يمثل الشعراء، لأنهم طائفة من المجتمع، ولعله يحمل إليهم رسالة أمير المؤمنين، فليكن جريراً، قال عمر: «إن كان ولا بد فهو» وأدخله، فلما مثُل بين يديه ذكّره بحق الكلمة قائلا: «ويحك يا جرير! اتق الله ولا تقل إلا حقاً»(١).

وأدرك جرير أنه أمام نمط آخر من الخلفاء، نمط يريد شاعراً يذكّر ويعظ، لا يمدح ويتزلف، فقال: يا أمير المؤمنين: إني أُخبرتُ أنك تحب أن تُوعظ ولا تُطرى. فائذن لي في الكلام، فأذن له، فقال قصيدته التي منها:

لجّت أمامة في أمري وما علمت	عرض اليمامة روحاتي ولا بُكَري
ما هوّم القوم مذ شدوا رحالهم	إلا عشاشاً لدى أعصارها اليسر
يصرحن صرح حصى المعْزى إذا وقعت	شمس النهار وعاد الظل للقمر
إنا لنرجو إذا ما الغيث أخلفنا	من الخليفة ما نرجو من المطر
أأذكر الجهد والبلوى التي نزلت	أم اكتفى بالذي أنبئتَ من خبري
ما زلت بعدك في دار تقحّمُني	وضاق بالحي اصعادي ومنحدَري
لا ينفع الحاضرُ المجهود بادَينا	ولا يعود لنا بادٍ على حضر
كم بالمواسم من شعثاء أرملة	ومن يتيم ضعيف الصَوت والنظر

يدعوك دعوة. .(٢) إن الشعر ها هنا رسالة وتذكير، صحيح أن جريراً يشكو ضراء خاصة، ولكنه يتحدث كذلك عن ضراء عامة، وعن شدة أمسكت المسلمين في بعض البلدان، وقد آتت الرسالة الصادقة أكُلها، إذ ترقرقت عينا عمر، وقال: إنك لتصف جهدك، فقال جرير: ما غاب عني وعنك أشد، فجهز الخليفة إلى الحجاز عيراً

(١) ابن الجوزي: ١٧٠، وفي العقد: ٢/ ٨٩ «إنك مسؤول عما قلت».

(٢) السابق وصفحته.

بحمل الطعام والكُسىٰ والعطاء يبث في فقرائهم. . ثم التفت الى جرير قائلا: أخبرني أمن المهاجرين أنت يا جرير؟ قال: لا. قال: فبينك وبين الأنصار رحم أو قرابة أو صهر؟ قال: لا قال: فممن يقاتل على الفيء أنت يجلب على عدو المسلمين؟ قال: لا[1]. قال: فلا أرى لك في شيء من هذا الفيء حقاً. قال: بلى والله: لقد فرض الله لي فيه حقاً إن لم تدفعني عنه. قال: ويحك، وما حقك؟ قال: ابن السبيل أتاك من شقة بعيدة فهو منقطع به على بابك. فقال: إذن أعطيك. فدعا بعشرين ديناراً فضلت من عطائه، فقال: هذه فضلت من عطائي، وإنما يُعطى ابن السبيل من مال الرجل، ولو فضل أكثر من هذا أعطيتك، فخذها، فإن شئت فاحمد، وإن شئت فذُمّ. قال: بل أحمد يا أمير المؤمنين. فخرج، فجهشت إليه الشعراء، وقالوا: ما وراءك يا أبا حزرة؟ قال: ليلحق الرجل منكم بمطيته، فإني خرجت من عند رجل يعطي الفقراء ولا يعطي الشعراء. وقال:

وجدت رُقى الشيطان لا تستفزّه وقد كان شيطاني من الجنّ راقيا[2]

إنها رسالة من عمر يحملها جرير إلى الشعراء يذكرهم - إن كانوا ناسين أو متناسين - أنه لا حق لهم في مال المسلمين على شعر يقولونه في الخليفة، فليكفوا بعد اليوم عن المتاجرة بالكلمة، والاسترزاق بها.

ولعل عمر بن عبدالعزيز أذن في مرة أخرى - وقد حدثه في ذلك مسلمة بن عبدالملك - لبعض الشعراء أن يدخلوا عليه في يوم جمعة بعدما أذن للعامة، فدخل كثير، وقال: يا أمير المؤمنين، طال الثواء وقلت الفائدة، وتحدثت بجفائك إيانا وفود العرب، فقال: يا كثير،

---

(١) في الأغاني ٨/ ٤٨: «ما أنا بواحد من هؤلاء، وإني لمن أكثر قومي مالاً، وأحسنهم حالاً، ولكني أسألك ما عودتنيه الخلفاء: أربعة آلاف درهم، وما يتبعها من كسوة وحملان، فقال له عمر: كل امرئ يلقى فعله، وأما أنا فما أرى لك في مال الله حقاً، ولكن انتظر يخرج عطائي.. ثم إن فضل فضل صرفناه إليك..».

(٢) ابن الجوزي: ١٦٧ - ١٦٨

أما سمعت إلى قول الله عزّ وجل في كتابه: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم». أفمن هؤلاء أنت؟ ثم استأذن كثير في الإنشاد، فقال له مذكراً بأمانة القول، ومسؤولية الكلمة: «قل، ولا تقل إلا حقاً، فإن الله سائلك». وتكرر هذا النصح والتذكير للأحوص عندما دخل، ولما فرغ من إنشاده قال له مرة أخرى: «يا أحوص، إن الله سائلك عن كل ما قلت»[1].

إنها الرسالة نفسها التي حملها من قبل جرير، يحملها الآن كثير والأحوص: أن القول أمانة، فاتق الله فيه أيها الشاعر، وأن الكلمة أسمى من أن تنتهك على أبواب التزلف والنفاق، وأن تكون سلعة تباع وتشترى.

ـ التهديد والوعيد

واذا لم يجُدِ مع أصحاب الكلمة الزائفة النصح والتسديد فان الوعيد خطوة أخرى في طريق الردع. روي أن الفرزدق كان كثير الانتجاع للشرفاء بالمدينة، ولذلك شكاه أهلها لعمر بن عبدالعزيز في وقت خصاصة، فأمره بألا يتعرض لهم، ودفع إليه أربعة آلاف درهم. ومر الفرزدق بعد نهي عمر له بعدالله بن عمرو بن عثمان، وهو جالس في دهليزه وعليه عمامة وخز ومطرف، فقال فيه:

أعبد الله إنك خير ماش.. الخ.

فخلع عليه ثيابه، ودفع اليه عشرة آلاف درهم. فاتصل ذلك بعمر، فأحضره وقال له: ألم أتقدم إليك بألا تعرض بمدح ولا هجاء، وقد أجلتك ثلاثاً، فإن وجدتك بعدها نكلت بك..»[2].

---

(١) الأغاني: ٩/٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٢) الممتع في علم الشعر وعمله: ٢٠.

إن الفرزدق يتاجر بالكلمة، وهو ينتجع الشرفاء للاستعطاء، والشعر يلعب ها هنا دور الابتزاز والإحراج، وقد نهى عمر عن المديح والهجاء، فني السفه، عندما يجندان في غير ما أراد الإسلام لهما، وإذا كان لشبهة أن تكون الحاجة هي التي حملت الفرزدق على الاستكال بالشعر، لأن القوم في زمن خصاصة، فإن عمر بن عبدالعزيز يترسم مراسم جده الفاروق من قبل مع الحطيئة، إذ قطع ابن الخطاب حجته بأربعة آلاف درهم اشترى بها منه أعراض المسلمين(١). وها هو ابن عبدالعزيز يسد الذريعة التي قد تحمل الفرزدق على ترك التصوّن والتعفّف، فيدفع إليه ما يكفيه إن كان محتاجاً، ولكن الشاعر لا يرتدع، فيأمره عمر بالجلاء عن المدينة، ويهدّده أن ينكّل به إن عاد سيرته الأولى.

ومن قبيل هذا الموقف خبره مع حميد الأمجي الذي بلغه شعر له، فأحضره، وقال له: ألست القائل:

حميد الذي أمج داره ... أخو الخمر ذو الشيبة الأصلع

أتاه المشيب على شربها ... وكان كريماً فلم ينزع

قال نعم. قال: ما أراني الا سوف آخذك، إنك أقررت بشرب الخمر، وإنك لم تنزع عنها. قال: أيهات، أين يذهب بك؟ ألم تسمع الله يقول: «والشعراء يتبعهم الغاوون» الى قوله: «وأنهم يقولون ما لا يفعلون». فقال: أولى لك يا حميد، ما أراك إلا قد أفلت. ويحك يا حميد، كان أبوك رجلا صالحا، وأنت رجل سوء»(٢).

إن في كلام عمر تهديداً ونصحاً، ولو ثبت أن قول حميد اقترن بالفعل لأقيم عليه الحد، ولكن في قوله ما يصور سفهاً يجعله في مواطن المساءلة والوعيد. ويجعله رجل سوء يضيع صلاحاً كان عليه

(١) انظر مناقب عمر: ٢٧٩، تعليق من أمالي ابن دريد: ٨.

(٢) سير أعلام النبلاء: ١١٨/٢، مختصر تاريخ دمشق: ١٢٠/١٩، معجم البلدان (أمج).

أبوه.

ومن مواطن الوعيد موقفه من نصيب، فقد دخل عليه مرة في حاجة، فقال له: «إيه يا أسود، أنت الذي تشهّر النساء بنسيبك؟ فقال: إني تركت ذلك يا أمير المؤمنين، وعاهدت الله عز وجل ألا أقول نسيباً، وشهد له بذلك من حضر، وأثنوا عليه خيراً. فقال: أما إذا كان الأمر هكذا فسل حاجتك(١).

بدأ عمر كلامه باستفهام يحمل معنى الإنكار والتهديد، ولكن نصيباً كف وازدجر، وأشهد على ذلك، ولولا نزوعه عن غي كان فيه للقي من الخليفة جفوة. ولعل نصيباً قبل هذا اللقاء قد طرد من مجلس عمر، ولم تجد وساطة مسلمة بن عبدالملك له عند الخليفة كما أجدت مع صاحبيه كثير والأحوص، فعندما تقدم يستأذن في الإنشاد «أبى أن يأذن له، وغضب غضباً شديداً، وأمره باللحاق بدابق»(٢).

ـ القصاص:

وإذا لم يردع النصح ولا التهديد، وتحوّل الشعر إلى مطية شر وإفساد، صار القصاص حقاً لدفع الضر، وتثبيت الخير. وقد تجلى موقف عمر بن عبدالعزيز في ملاحقة المجّان من أصحاب الكلمة ومعاقبتهم على سفههم مع الأحوص وعمر بن أبي ربيعة. كان الأحوص يشبّب بنساء الأشراف في المدينة، ويشيع ذلك في الناس، فنُهي فلم ينته، فشُكي إلى عامل سليمان بن عبدالملك، فأمر سليمان بضربه مئة، وأن يقيمه على البُلُس للناس ثم يسيره إلى دَهلك. وظل منفياً إلى أيام عمر بن عبدالعزيز، فاستأذنه الأحوص في القدوم، فلما أُسمع شيئاً من شعره الماجن أبى ردّه. وقال: لا رددته ما كان لي سلطان(٣). ويبدو أن حال الأحوص قد صلحت، أصلحها العقاب،

---

(١) الأغاني: ١/٣٤٧.

(٢) الأغاني: ٩/٢٦٠.

(٣) خزانة الأدب: ٢/١٨.

فرده عمر، وقد رأيناه في خبر عرضنا له يدخل عليه في حاجة، فيسأل الخليفة عن أمره، فيُشهد له بالنزوع عما كان فيه، فيقضي حاجته بعد أن يذكّره برسالة القول.

وأما عمر بن أبي ربيعة فكان «فاسقاً، يتعرض لنساء الحاج، ويشبّب بهن، فنفاه عمر بن عبدالعزيز إلى دَهلك»(١).

إنها مواقف مطاردة السفه، والضرب على أيدي غواة الكلمة، واجتثاث لها على نحو ما أراد الله. وإنه لون من عقاب الذين يسعون في الأرض فساداً أن ينفوا من الأرض. وقد جاء العقاب بالنفي بعد نهي طويل لم يرتدع فيه من ركبوا متن الكلمة الضالة من أمثال الأحوص وعمر بن أبي ربيعة.

المعايير العقدية في الحكم

وضح من خلال المواقف المختلفة لعمر بن عبدالعزيز مع الشعراء وأصحاب الكلمة أن الرجل قد خطا بالأدب خطوة أخرى في طريق الرؤية الإسلامية، ومثّلت ملاحظاته النظرية والعملية محاولة جادة لترسيخ هذه الرؤية، وتثبيت أقدامها، وذود الزيغ الذي عاد يعتريها. صدر عمر في جميع أقواله ومواقفه من الشعر والشعراء عن معيار عقدي ملتزم، يرى الكلمة مسؤولية وأمانة، فمضى يحذر من جموحها، ويدعو إلى السيطرة عليها. كان يقول: «المحظوظ من يُلجم لسانه»(٢)، وراح يخوّف من فتنتها، وأن تكون بديلاً للفعل أو تناقضه، يقول: «إن للكلام فتنة، وإن الفعال أولى بالمؤمن من القول»(٣)، ويقول: «من لم يَعُدّ كلامه من عمله كثُرت ذنوبه»(٤). ودعا إلى توجيه الكلمة، وأن تكون ملتزمة بهدف نبيل، وأن تأرب

---

(١) خزانة الأدب: ٢/ ٣٣.

(٢) بهجة المجالس: ١/ ٨٥.

(٣) مختصر تاريخ دمشق: ١٩/ ١٢٠، ابن سعد: ٥/ ٣٧١.

(٤) ابن الجوزي: ٢١٣، الحلية: ٥/ ٢٩٠.

إلى تحقيق رسالة خيرة، فهي ليست هدفاً في حد ذاتها، أو تقال للتطرُب والمباهاة، يقول عمر عن نفسه: «إنه ليمنعني من كثير من الكلام مخافة المباهاة»(١).

وخير الكلام ما كان في الحق والخير. يقول الخليفة الراشد: «تحدثوا بكتاب الله تعالى، وتجالسوا عليه، واذا مللتم فحديث من أحاديث الرجال حسنٌ جميل»(٢).

لقد حاكم عمر بن عبدالعزيز ضروب القول دائما إلى هذه الضوابط العقدية الكريمة، واتخذها معايير في نقد الشعراء، وفي قبول الشعر أو رفضه. فالشاعر عنده رجل موقف، وسفير خير، إنه صاحب دعوة، وحامل رسالة. والشعر ليس مهنة أو تجارة، وهو لا يوجب لصاحبه الحق في مال المسلمين، ولا يجوز أن يُسخر في التزلف إلى السلطان والتكسب والمطامع الشخصية.

إن عمر ـ إذ يُوصف بأنه لا يعطي الشعراء ـ يصون كرامتهم، ويسمو بهم عن أن يكونوا سلعة بخسة تباع لمن يدفع اكثر، وهو ـ في الوقت ذاته ـ يجل نفسه عن أن يمتهن الكلمة، فيشتريها بمال المسلمين. إن عمر لا يخدعه المديح، ولا تستفزه ـ بتعبير جرير ـ رُقَى الشياطين، فيخرج عن تواضعه، وينسى عبوديته لله. إنه أجل من أن يُستأكل بالشعر، أو يكون ممن يسخّر الشعراء لمديحه شأن كثيرين من أولي الأمر. لقد تغيرّت أحوال عمر بن عبدالعزيز عندما تولى مسؤولية المسلمين، فصار يكره المديح، ويعشق الوعظ والتذكير. قال ابن الجوزي: «قد كانت الشعراء تمدحه في إمارته، فلما وُليّ لم يُؤثر ذلك، فربما أنشدوه وهو كاره»(٣)، وقد أطراه مرة رجل في وجهه، فقال له: «يا هذا، لو عرفت من نفسي ما أعرف منها ما نظرت في

---

(١) ابن الجوزي: ١٦٥.

(٢) سيرة عمر لابن عبدالحكم: ١١٨، بهجة المجالس: ١/١١٦.

(٣) ابن الجوزي: ٢٩٠.

وجهي»(١).

ولم تكن معايير عمر الجديدة ـ بعد عهد من الانكسار ـ خافية على أحد، فها هو كثيرّ يقول بعد خروجه من عنده لصاحبيه: الأحوص ونُصيب، المنتظرين على باب الخليفة الإذن بالدخول: «جدّدا لعمر من الشعر غير ما أعددناه، فليس الرجل بدنيوي»(٢). إنها عبارة بالغة الدلالة والوضوح في أن شعر الدجل والنفاق، الشعر غير المسؤول، الذي اعتادت عليه طائفة من الشعراء، لن يجد حظوة عند هذا الرجل غير الدنيوي، لأنه يحتكم إلى غير المعايير التي كان يحتكم إليها غيره.

بل إن عمر يمضي أكثر من ذلك في اتكائه على المعيار العقدي في الحكم النقدي، فسوء سلوك الشاعر قد يكون مدعاة لإسقاطه، وزحزحته عن مكانته، وتقديم الشاعر ذي الفعال الحسن عليه. وقد عبّر ابن عبدالعزيز عن ذلك صراحة في موازنته بين الفرزدق وجرير، فقد بلغه أن الفرزدق زنى فنفاه، وجرّب جريراً فبانت له عفته، فقال بعد أن حدّث الناس بفعال جرير والفرزدق: «عجباً لقوم يفضّلون الفرزدق على جرير مع عفة بطنه وفرجه»(٣).

إنها دعوة واضحة صريحة إلى الاهتداء بالمعايير الخلقية في الحكم على الشعراء، وفي إعطائهم أقدارهم.

وعلى الرغم من أن حكمه النقدي في الموازنة بين جرير والأخطل كان قبل توليه الخلافة التي غيرّت كثيراً من مواقفه، إلا أنه لا يبتعد ـ فيما نوجه ـ كثيراً عن هذا المعيار الخلقي. سأله سليمان بن عبدالملك مرة: «أجرير أشعر أم الأخطل؟ فقال: اعفني. قال: لا أعفيك. قال: إن الأخطل ضيّق عليه كفرُه القول. وإن جريراً وسّع عليه

---

(١) ابن الجوزي: ١٧٥.

(٢) الأغاني: ٩/٢٥٧، وفي العقد: ٢/٨٧ «خذا في شرح من الشعر غير ما كنا نقول لعمر وآبائه، فإن الرجل آخري، وليس بدنيوي».

(٣) الممتع في علم الشعر وعمله: ١٥٦.

إسلامه قوله، وقد بلغ الأخطل حيث رأيت. فقال سليمان: فضّلت والله الأخطل»(١).

إن هذا النص لا ينتقص من مقدرة الأخطل الشعرية، ولا يبخسه حقه من حيث المهارة الفنية، إنه شاعر فحل أُوتي ملكة شعرية متميّزة، وعلى كفره بلغ منزلته المعروفة، ولولا كفره لبلغ مكانة أرفع، فقد ضيّق كفره القول عليه، ولو كان شاعراً مؤمناً لكان مدى القول أمامه أرحب، شأن جرير.

وهكذا يبقى لمعيار العقيدة والدين دور في تقدير مكانة الشاعر. وفي توجيهنا للنص أن عمر بن عبدالعزيز يقرر حقيقة تتعلق بالأخطل وجرير: أن الأول شاعر بلغ ـ على كفره ـ مكانة رفيعة، ولولاه لكانت أرفع. وأن الثاني شاعر مؤمن وسّع عليه إيمانه منافذ القول. وليس تفضيلاً للأخطل على جرير كما ذهب إلى ذلك سليمان. وفي كل الأحوال يبقى هذا النص حكماً نقدياً جمع بين معياري الفن والعقيدة، وهو يمثل مرحلة ما قبل الخلافة.

نماذج تطبيقية

وهذه نماذج مما أُثر عن عمر بن عبدالعزيز في نقد الشعر، يتضح من خلالها المعيار العقدي الذي كان يفيء إليه الرجل في الحكم على الكلام، وفي قبول القول أو رفضه.

قال خالد بن عبدالله القسري لعمر يهنّئه بالخلافة: «من كانت الخلافة زانته فإنك قد زنتها، ومن كانت شرّفته فإنك قد شرّفتها، فأنت كما قال القائل:

وإذا الدر زان حسن وجوه ... كان للدرّ حسنُ وجهك زينا

فقال عمر: «أُعطي صاحبكم مقولاً، ولم يُعط معقولاً»(٢)، وفي

(١) شرح شواهد المغني: ١/١٢٦.
(٢) عيون الأخبار: ٢/٩٣.

رواية: «إن صاحبكم أعطي مقولاً ولم يعط معقولاً، وزادت بلاغته، ونقصت زهادته»(١).

إنها دعوة إلى الاقتصاد، وإلى اجتناب الشطحة، وركوب ظهر الغلو.

وفي هذا السياق من نقد جموح الكلمة قوله لرؤية بن العجاج الذي دخل على سليمان بن عبدالملك، وقد جلس للصحابة، فأنشده:

خرجت بين قمر وشمس   بين ابن مروان وعبدشمس

يا خير نفس خرجت من نفس

فقال عمر بن عبدالعزيز: «كذبت، ذاك رسول الله صلى الله عليه وسلم»(٢)..

إنها أيضاً دعوة إلى الاقتصاد، وإلى إيقاع الكلام مواقعه الصحيحة، فقد أسرف رؤبة في إسباغ المديح على سليمان، وتزيّد في القول، ومثل الصفات التي أطلقها عليه تجدُر بمن هو أكرم وأشرف، وتليق بواحد مثل النبي صلى الله عليه وسلم.

ودخل ابن لقتادة بن النعمان الظفوي على عمر، وكان أبوه قد أصيبت عينه يوم أحد، فجاء بها النبي، صلى الله عليه وسلم، فردّها عليه، فكانت أحسن عينيه، فقال الفتى أمام عمر وقد سأله: من أنت؟

أنا ابن الذي سالت على الخدّ عينُه   فرُدت بكفّ المصطفى أحسن الردّ

فعادت كما كانت لأحسن حالها   فيا حُسن ما عين ويا طيب ما يد

فقال عمر: بمثل هذا فليتوسل المتوسلون، ثم قال:

تلك المكارم لا قعبان من لبن   شيبا بماء فعادا بعد أبوالا(٣)

---

(١) ابن الجوزي: ٩٣.

(٢) الإشراف: ق ١٠ أ.

(٣) ابن الجوزي: ٢٢٨.

إن الرجل يفتخر، وقد أقرّه عمر، لأنه ليس فخر الجاهلية، ليس المباهاة بالحسب والنسب والقيم الرعناء، بل فخر البلاء الطيب، والمثل الحميدة، فخر الجهاد في سبيل الله، والفوز برضى رسوله.

ومن هذا القبيل ما روي من أن رجلاً من الأنصار قام إلى عمر، فقال: يا أمير المؤمنين، أنا فلان بن فلان، قُتل جدي يوم بدر، وعمّي يوم أحد، فجعل يذكر مناقب آبائه، فجعل عمر ينظر إلى عنبسَة بن سعيد، وقال: هذه والله المناقب، لا مناقبكم: مسكن والجماجم، ثم تمثل:

تلك المكارم لا قعبان من لبن شيبا بماء فعادا بعدُ أبوالا[1]

إنها دعوة واضحة إلى الفخر بالقيم النبيلة، والمثل الرفيعة، قيم الحق والخير، قيم تقرّب إلى الله زلفى، وتكون مثلاً كريماً يصح الاقتداء به، ونهي عن الفخر بأعراف جاهلية لا غناء فيها.

وإذا اتفق أن كانت أغلب النماذج التي حجبت الشعراء عن عمر في غرض الغزل، فإن هذا لا يعني أن هناك موقفاً رافضاً لهذا الغرض كله، ولكنه رفض متجه إلى النماذج الرديئة منه، النماذج الإباحية المستبهرة بالفاحشة، إلى ما يمثل خروجاً على العفة، وانتهاكاً للحرمات على نحو ما اتضح مما احتج به عمر في مواقف متعددة، ولا يبدو التعبير عن عاطفة سامية، أو تصوير مشاعر نبيلة عفة داخلاً في حيز المساءلة والنهي، فقد روي أن عمر بن عبدالعزيز كان يعجب بقول قيس بن الخطيم:

بين شُكول النساء خلقتُها قصدٌ فلا جَبلةٌ ولا قضفُ

تنام عن كبر شأنها فإذا قامت رويداً تكاد تنقصف

تغترق الطرف وهي لاهية كأنما شفَّ وجهها نُزُفُ

---

(١) ابن الجوزي: ٢٢٩، وانظر خبراً مشابهاً لهذا في سيرة لابن عبدالحكم: ١٢٢.

ويقول: «قائل هذا الشعر أنسب الناس»(١)، وفي رواية: «هذا والله هو الكلام»(٢).

خاتمة

تلك كانت جولة فيما وقع لنا من آراء عمر بن عبدالعزيز ومواقفه من الشعر والشعراء. ويمكننا في ختام هذا البحث أن نشير إلى أبرز وجوه الفاعلية النقدية التي عبرت عنها هذه الآراء في النقاط التالية:

ـ عمر بن عبدالعزيز ناقد إسلامي، وقد مثّلت أفكاره ومواقفه المختلفة من أصحاب الكلمة خطوة في طريق التصور الإسلامي للأدب، ومحاولة لترسيخ الرؤية العقدية له. انطلق الخليفة الناقد في أحكامه على الشعراء وأولي القول من معايير العقيدة والدين، فاستلهمها في الرضى والقبول، والإعجاب والنفور، بل في تقدير الشعراء أحياناً، وإنزالهم منازلهم الفنية والاجتماعية.

ـ وهو ولي الأمر المسؤول عن شؤون المسلمين، وإحقاق وجوه الخير في جميع جوانب حياتهم، ولا تمثّل آراؤه ومواقفه ـ بحكم هذا الموقع في السلطة ـ رأياً شخصياً، أو ذوقاً فردياً، فحسب، ولكنها تحمل ـ إلى جانب هذا ـ دلالة أنها توجيه رسمي للكلمة وأصحابها، ودعوة إلى الالتزام والمسؤولية.

ـ وتعدّ آراؤه ـ على أعقاب فترة انتكست فيها حركة الشعر في جاهلية حمقاء أراد الإسلام القضاء عليها ـ إصلاحاً لهذه الحركة، وتجديد الدعوة إلى الأدباء وأصحاب الكلمة، أن يتقوا الله في القول، وأن يراعوا حقوقه، وأن يغترفوا من منهل العقيدة في تصورهم وتصويرهم للأشياء التي يعبرون عنها، وأن يكونوا أصحاب رسالة نبيلة، يصدعون بالحق، ويكونون رسل خير وإصلاح، وأصحاب

---

(١) الأغاني: ٣/ ٤٢.

(٢) الإشراف: ق ٦٥.

دعوة وتذكير، لا أصحاب دجل ونفاق، ومدح وهجاء.

ـ رفض عمر المتاجرة بالكلمة: من الأديب ورجل السلطة، فالأديب الشريف ينزّه قلمه أن يكون في خدمة السلاطين، أو جهاز إعلامهم في الحق والباطل، وينزّه نفسه أن يكون عالة على موائدهم وهباتهم، ويشرُف بنفسه وأدبه عن هذا الدرك إلى رسالة نبيلة. وولي الأمر الصادق الشريف لا يسخّر الأدباء ـ وإن رضُوا ـ لخدمته، أو يجعلهم طبولاً جوفاء لمديحه وتمجيده، ثم يغدق عليهم من مال المسلمين ثمناً لذلك، ولكنه يربأ بنفسه وبهم عن هذه الوهدة، فيعينهم على أداء رسالتهم، فيقرّب مجالسهم، لا ليُطروه فيضلّوه، أو يمدحوه لينفجوه ويغطرسوه، ولكن ليذكّروه إن نسي، ويعظوه إن ضلّ، ويفطّنوه إن جهل.



ثَبَتٌ بالمصادر

١ ـ الإشراف في منازل الأشراف: ابن أبي الدنيا، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم ٨٧٧٠ أدب.

٢ ـ الأغاني: أبوالفرج الأصبهاني، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

٣ ـ بهجة المجالس: ابن عبدالبر القرطبي، تحقيق محمد مرسي الخولي، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م.

٤ ـ تعليق من أمالي ابن دريد، تحقيق السيد مصطفى السنوسي، الكويت: ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م.

٥ ـ حلية الأولياء: أبونعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م، ط رابعة.

٦ ـ خزانة الأدب: عبدالقادر البغدادي، تحقيق عبدالسلام هارون، الهيئة المصرية العامة، القاهرة: ١٩٧٦م.

٧ ـ سير أعلام النبلاء: تحقيق مجموعة من الأساتذة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٨ ـ سيرة عمر بن عبدالعزيز: ابن الجوزي، تحقيق محب الدين الخطيب، مصر، مطبعة المؤيد ومكتبة المنار.

٩ ـ سيرة عمر بن عبدالعزيز: عبدالله بن عبدالحكم، تحقيق أحمد عبيد، عالم الكتب، بيروت: ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م، ط سادسة.

١٠ ـ شرح شواهد المغني: السيوطي، لجنة التراث، بيروت، من دون تاريخ.

١١ ـ الطبقات الكبرى: ابن سعد، دار صادر، بيروت: ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٥٧ م.

١٢ ـ العقد الفريد: ابن عبدربه الأندلسي، تحقيق أحمد أمين، إبراهيم الإبياري، عبدالسلام هارون، القاهرة: ١٩٤٩.

١٣ ـ العمدة: ابن رشيق، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت: ١٩٧٢ م، ط رابعة

١٤ ـ مختصر تاريخ دمشق: ابن منظور، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الفكر، دمشق.

١٥ ـ معجم البلدان: ياقوت الحموي.

١٦ ـ الممتع في علم الشعر وعمله: عبدالكريم النهشلي، تحقيق د. منجي الكعبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس: ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م.

١٧ ـ مناقب عمر بن الخطاب: ابن الجوزي، تحقيق د. زينب إبراهيم القاروط، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

١٨ ـ نصوص النظرية النقدية عند العرب من العصر الجاهلي إلى أوائل القرن الثالث الهجري: د. وليد قصّاب، المكتبة الحديثة، العين: ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م.



مذهب أبي البقاء العكبري في النحو

د. غازي طليمات

مدرس في قسم اللغة العربية وآدابها

١) ترجمته:

يُعدُّ أبوالبقاء عبدالله بن الحسين العُكْبَرِيّ الحنبلي النحوي الضرير واحداً من أعلام النحو في القرن السادس الهجري. ولد في بغداد سنة ٥٣٨ هـ(١)، وفيها توفي سنة ٦١٦ هـ(٢)، أخذ النحو عن أبي محمد بن الخشّاب، وعن غيره من مشايخ عصره ببغداد، وسمع الحديث من ابن البطي محمد بن عبدالباقي، ومن أبي زرعة طاهر بن محمد المقدسي(٣)، وتفقه على القاضي أبي يعلى الصغير، وأبي حكيم النهرواني، وتخرّج به أئمة.

قال ابن النجار: قرأت عليه كثيرا من مصنّفاته، وصحبته مدة طويلة، وكان ثقة متدينا حسن الأخلاق متواضعا(٤). وقال ابن أبي الجيش: كان يفتي في تسعة علوم، وكان أوحد زمانه في النحو، واللغة، والحساب، والفرائض، والجبر، والمقابلة، والفقه، وإعراب القرآن، والقراءات الشاذّة، ولـه في كل هذه العلوم تصانيف كبار وصغار ومتوسطات(٥).

---

(١) كذا في أكثر المصادر وكتب التراجم ومنها: وفيات الأعيان لابن خلكان (تح د. إحسان عباس - بيروت ١٩٧٠م) ٣/ ١٠٠ وجاء في ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب أنه ولد سنة ٥٣٩ هـ. انظر الذيل ٤/ ١٠٩.

(٢) كذا في أكثر المصادر وكتب التراجم وجاء في كشف الظنون لحاجي خليفة ١/ ١٧٧٤ «طبعة استنبول ١٩٤٠ م أنه توفي سنة ٦١٠ هـ.

(٣) وفيات الأعيان ٣/ ١٠٠.

(٤) سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي ٢٢/ ٩١ «تح د. بشار عواد معروف ود. محيي هلال السرحان بيروت مؤسسة الرسالة ١٩٨٥ م

(٥) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٥/ ٦٧ (دار إحياء التراث العربي - بيروت - بلا تاريخ).

أحصى له الدكتور عبدالإله نبهان[1] أسماء خمسة وخمسين كتاباً بين مطبوع ومخطوط ومذكور في المصادر وكتب التراجم، وأحصينا منها أسماء سبعة عشر كتاباً في النحو، بعضها مطبوع، وبعضها مخطوط[2]، وبعضها مفقود، فإذا أضفنا إلى هذه الكتب المتخصصة بالنحو ما في كتبه الأخرى من أعاريب[3] أدركنا أن النحو كان مشغلة الشيخ الأولى فيما أملى على تلاميذه، فأي نحو كان ينحو؟ وهل بينّ الأقدمون مذهبه في النحو كما بيّنوا مذهبه في الفقه؟

ذكرت كتب التراجم أن العكبري كان حنبليا، وذكر الذهبي أنه كان متعصباً لمذهب أحمد بن حنبل في الفقه[4]، ولم أجد فيما وقفت عليه من مصادر ما يشير إلى مذهبه في النحو، غير أن نفراً من الدارسين المحدثين أبَوْا إلا أن يُلحقوه بمذهب من مذاهب النحو، فألحقه بعضهم بمدرسة بغداد، وبعضهم بمدرسة الكوفة، فما أدلّتهم على هذا الإلحاق؟

٢) إلحاقه بمدرسة بغداد:

ألحق الدكتور شوقي ضيف أبا البقاء بالبغداديين، واستدل على هذا الإلحاق بدليلين: شرحِ الشيخ لكتب أبي علي الفارسي وتلميذه ابن

---

(١) إعراب الحديث للعكبري تح. د. عبدالإله نبهان ص: ١٤ (طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م).

(٢) أهم الكتب التي اعتمد عليها هذا البحث كتب العكبري المطبوعة التالية: التبيين عند مذاهب النحويين، مسائل خلافية، إعراب الحديث، إملاء ما منّ به الرحمن، ومخطوطة (اللباب في علل البناء والإعراب).

(٣) من هذه الكتب: إعراب لامية الشنفرى (مطبوع)، وإعراب شواذ القراءات (مخطوطة في دار الكتب المصرية ١١٩٩ تفسير)، وتلخيص أبيات الشعر (ذكره صاحب نكت الهميان ١٧٩ وغيره)، وتلخيص التنبيه وهو في إعراب حماسة أبي تمام (ذكر في نكت الهميان ١٧٩ وطبقات النحاة ٢٣٠)، وشرح أبيات كتاب سيبويه (ذكر في نكت الهميان ١٧٩ وطبقات النحاة ٢٣٠ وبغية الوعاة ٢/ ٣٩) شرح لامية العجم (مخطوطته في تونس وبغداد).

(٤) جاء في سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٩١: «وقد أرادوه على أن ينتقل من مذهب أحمد، فقال: وأقسم لو صببتم الذهب عليّ حتى أتوارى به ما تركت مذهبي».

جني البغداديّين، واختياره آراءه من نحو البصرة ونحو الكوفة. قال الدكتور شوقي ضيف: «وصلته بالشيخين أبي عليّ الفارسيّ وابن جني تتضح في شرحه لـ (إيضاح) الأول، و (لُمَع) الثاني، وأيضاً في مصنّفاته: (الإفصاح عن معاني أبيات الإيضاح) وتلخيص (أبيات الشعر) لأبي علي، وتلخيص التنبيه) لابن جني، و(المنتخب من كتاب المحتسب)»(1).

وقال أيضا: «واذا رجعنا الى آرائه المنشورة في كتب النحو وجدناه يتبع الفارسي في كثير منها، فقد كان يرى رأيه، ورأي الفرّاء قبله في أن (لو) تأتي مصدريّة غير عاملة في مثل (يَوَد أحَدُهُمْ لو يُعَمَّرُ ألفَ سَنَة)»(2)، ويشهد لهم قراءة بعضهم (وَدوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوا)(3)»(4).

ونحن ـ على إقرارنا بأن في عناية العكبري بكتب أبي علي الفارسي وابن جني ما ينمّ على الميل إليهما ـ نرى أن هذه العناية لا تقوم حجة دالّة على بغداديّة الرجل. فقد انقض الفرّاء ـ والكلام للدكتور شوقي ضيف نفسه ـ على كتاب سيبويه رأس البصريين يلتهمه التهاماً، ومع ذلك، ومع أنه «مات وتحت رأسه الكتاب»(5) لم يُنسب إلى مدرسة البصرة، بل نسبت إليه مدرسة الكوفة بعد الكسائي.

وربّما كان الأخذ بآراء أبي علي وابن جني أدلّ على نزوع العكبري إلى البغداديّين، إذا كان لمدرسة بغداد ما يميزها. أمّا إذا كانت تقوم على التلفيق والتوفيق بين مدرستي البصرة والكوفة(6)، فمن المحتمل أن يكون الرأي المنسوب إلى أحد البغداديّين رأياً بصرياً أو كوفياً، ثم

---

(1) المدارس النحوية للدكتور شوقي ضيف ٢٧٩ (الطبعة الثانية ـ دار المعارف بمصر ١٩٧٢م).

(2) سورة البقرة ٩٦.

(3) سورة القلم ١٩.

(4) المدارس النحوية ١٩٣.

(5) المدارس النحوية ١٩٣.

(6) انظر المدارس النحوية ص ٢٤٥ وما بعدها.

غيره المتأخرون بعض التغيير، فلماذا ينسب الأخذ به إلى بغداد، ولا ينسب إلى من أخذ عنهم نُحاة بغداد فمصدريّة (لو) التي اتخذها الدكتور شوقي ضيف دليلاً على بغدادية العكبري تُعزى إلى الكوفيّين مرة، وإلى البصريّين أخرى. ففي إعراب قوله تعالى: (يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لو يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ)(١)، قال أبوحيّان الأندلسي: «وذهب بعض الكوفيّين وغيرهم في مثل هذا إلى أن (لو) هنا مصدريّة بمعنى: أن»(٢)، وفي إعراب قوله تعالى: (وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُون)(٣). قال أبوحيّان الأندلسي: «(لو) هنا على رأي البصرَيين مصدريّة بمعنى (أن) أي: ودّوا إدهانكم»(٤).

وقد تجد في كتب المتأخرين رأياً رآه أوائل البصريين، ثم اعتقده بعض البغداديين، ثم اختاره العكبري، فليس لك أن تجعل مثل هذا الرأي حجة على بغدادية أبي البقاء، ولا أن تغفل عزوه إلى الأوائل أصحاب الحق فيه. وقال السيوطي: «قال يونس وابن كيسان والزجّاج والفارسي: (إمّا) ليست عاطفة، لأنها تقترن بالواو، وهي حرف عطف، ولا يجتمع حرفا عطف. واختاره أبوالبقاء»(٥). وقال أيضا «رأيت أنا في الخصائص لأبي الفتح، وعبارته: إنما سبب بناء الاسم مشابهته للحرف لا غير، ورأيته أيضاً في الأصول لابن السرّاج، وفي التلقين لأبي البقاء، وفي الجمل للزجاجي»(٦).

---

(١) سورة البقرة ٩٦.

(٢) البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ١/ ٣١٤ دار الفكر للطباعة والنشر ١٤٠٣ هـ.

(٣) سورة القلم ١٩.

(٤) المحيط ٨/ ٣٠٩ وانظر همع الهوامع ١/ ٨١ ومخطوطة شرح التسهيل لابن مالك دار الكتب المصرية ١٠ ش نحو. الورقة ٣٨/ب.

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ١/ ٦٧٥ (تح: د. عبدالإله نبهان ـ طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٥).

(٦) الأشباه والنظائر للسيوطي ٢/ ٥٨ (تح: د. غازي مختار طليمات. طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٦م)

ولعل أفضل دليل على إثبات بغدادية العكبري أو نفيها إحصاءُ ما في كتاب أو كتابين من كتبه المتخصصة بالنحو من آراء البغداديين والبصريين، والاحتكام إلى الأرقام، لا الاكتفاء برأي عارض أو رأيين، ففي كتاب التبيين أورد العكبري رأياً واحداً لابن جني ودحضه، وثلاثة لأبي علي، أقرّ منها واحداً وسفّه اثنين، وثلاثة عشر رأيا لسيبويه أقرّها جميعا، وإذا كانت الكثرة تغلب القلة فالأرقام التي أحصيناها تعني أنّ عزو العكبري إلى مدرسة البصرة أقرب إلى الحق.

ولو استعرضت مائة ورقة من اللباب لم تجد فيها إلا رأياً واحداً لابن جني، وهو قوله: «إن الحركة تنشأ بعد الحرف»(١)، ذكر العكبري هذا القول معزواً إلى ابن جني ثم ردّ عليه من وجهين رداً حازماً. وهو حظّ أبي الفتح كلّه من نصف كتاب اللباب.

غير أن حظّ شيخه أبي عليّ كان أوفر، إذ ذكره العكبري في هذا الشطر من مخطوطة اللبب ستّ مرات ذكراً تفاوت كلامه فيه. فقد سالمه في أربع منها، وخاصمه في اثنتين، لكنّه لم ينوه به قطّ. قال في باب (ليس): «وأما ليس فمن البصريّين من قال: هي حرف.. وأبوعليّ يشير إليه في كتبه كثيراً»(٢). وقال في باب (كان): «وتزاد (كان) في التعجّب نحو: ما كان أحسن زيداً!! ولا فاعل لها عند أبي علي»(٣). وقال في علة منع (جُمَع) من الصرف: «قال أبوعليّ: هو معدول عن (جماعى) مثل: صحراء وصحارى»(٤)، وجاء في باب الاستثناء: «وأمّا (ما حلا) و(ما عدا) ففعلان، وأجاز أبوعلي في كتاب الشعر أن تكون (ما) في (ما عدا) زائدة، فتجرّ ما بعدها»(٥). ذكر

---

(١) مخطوطة (اللباب في علل البناء والإعراب) للعكبري الورقة ٧.
وانظر همع الهوامع للسيوطي ١/ ٢٠ (مطبعة مصر ١٣٢٧ هـ).
(٢) مخطوطة اللباب الورقة ٣١.
(٣) مخطوطة اللباب الورقة ٣٩.
(٤) مخطوطة اللباب الورقة ٨٣.
(٥) مخطوطة اللباب الورقة ٦٤.

العكبري أربعة الأقوال السابقة، ولم يشفعها بتسفيه ولا تنويه، وذكر غيرها، فشفع القول بما يدلّ على أنه مرجوحٌ مرة، وبما يدلّ على أنه ضعيف أخرى. قال في إعراب الأسماء الستة: «وقال أبوعليّ وجماعة من أصحابه: هذه حروف إعراب دوالٌ على الإعراب، فجمعوا بين قول الأخفش وقول سيبويه إلا أنهّم لم يقدّروا فيها إعرابا، وهذا مذهب مستقيم كما في التثنية والجمع. ومذهب سيبويه أقوى لخروجه على القياس، وموافقته الأصول»(١). والقول الثاني يتعلّق بالعامل في الخبر. قال أبوالبقاء: «المبتدأ هو العامل في الخبر، وهو قول أبي علي، وهذا ضعيف»(٢). وفي هذين القولين دليل قاطع على أن العكبري لم يكن بغداديا، وإنما كان يتكّىء على آراء البغداديّين في ترجيح أقوال البصريين وعلى رأسهم سيبويه. أو كان يذكرها ليفنّدها، أو ليردّها إلى أصولها البصريّة.

ومما يظاهر دعوانا أن العكبري ذكر سيبويه في اللباب ثلاثين مرّة، وقبس من كلامه شذرات، وأنّه كان يشفع كلامه بالاستحسان، ويحوط آراءه بالإكبار. فأنّى لنا أن ننزعه من منبته في مدرسة البصرة لنغرسه في مدرسة بغداد؟

٣) إلحاقه بمدرسة الكوفة

إذا كان لإخراج العكبري من مدرسة البصرة وإدخاله في مدرسة بغداد بعض المسوّغات، فليس لسلكه في سلك الكوفيين مسوّغ واحد يستند إليه الباحث. فقد كان الشيخ بصرياً شديد الموالاة لنحو البصرة ونحاتها، شديد المعاداة لنحو الكوفة ونحاتها. ومع ذلك ذهب الأستاذ محمد الطنطاوي إلى أن أبا البقاء كوفيّ المذهب، ومضى يقارن كتابه (التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين) قبل أن يقرأه بكتاب (الإنصاف في مسائل الخلاف) لأبي البركات ابن الأنباري

---

(١) مخطوطة اللباب الورقة ١٣.

(٢) مخطوطة اللباب الورقة ٢٢.

مقارنة أساسُها الظن، فقال: «ألّف بعد ابن الأنباريّ أبوالبقاء العكبري كتابه (التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين) ولم نعثر على هذا الكتاب، إلاّ أن المعروف عن العكبريّ أنه كوفيّ النزعة كما يتضح جلياً من مؤلّفاته»(١). فما المؤلّفات التي استقى منها الباحث هذه المعرفة الجلية؟

يبدو أن الكتاب الذي استقى منه الأستاذ محمد الطنطاوي هذه المعرفة هو (شرح ديوان المتنبي) المنسوب إلى العكبري. وهذا الشرح كتاب أدب ولغة قبل أن يكون كتاب نحو. ونسبته إلى أبي البقاء مطعون فيها(٢). وإذا لم يكن الباحث الفاضل قد عثر على كتاب «التبيين» فإن مخطوطة (اللباب) التي يشاركني في تحقيقها زميلي الدكتور عبدالإله نبهان كانت رقدة في مكتبة الأزهر، تنتظر من يوقظها، ويتعرّف منها مذهب العكبريّ في النحو. وإن كتابه الآخر (مسائل خلافية في النحو) يترجم عن نزوع قوي إلى مذهب البصرة. قال الدكتور عبدالإله نبهان: «أبوالبقاء في نحوه بصريّ المذهب، يتبنّى آراء البصريين، ويسوق حججهم، ويعلّل بعللهم، وينهج نهجهم. يدل على ذلك نظرة نلقيها على كتابه: مسائل خلافية في النحو»(٣).

٤) العكبري بصريّ المذهب:

واليوم، بعد وقوفنا على كتاب التبيين، وتحقيقنا كتاب اللباب أوسع ما وصل إلينا من كتب الشيخ في النحو، وأوفاها بالإفصاح عن مذهبه، نستطيع أن ندرس هذه القضية درساً مفصلاً، نزعم أنه قادر على تقديم صورة أقرب إلى الوضوح عن مذهبه، ووضعه في موضعه، أو في موضع يجبّ أن يضع نفسه فيه من مدارس النحو،

---

(١) نشأة النحو للشيخ محمد الطنطاوي ص ١٨٠ (مطبعة السعادة بمصر ـ الطبعة الثانية).

(٢) انظر مقالة الدكتور مصطفى جواد في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق في العددين الأول والثاني من المجلد الثاني والعشرين.

(٣) إعراب الحديث ١٧.

وأساس هذا الدرس الإحصاء والاستقصاء، لا الظنّ الذي يحوط النتائج بسحب التخمين. وسيظهر للقارىء بعد وقوفه على ما نسوق من أدلة أن العكبري نحويّ بصري مخلص لسيبويه في النحو إخلاصه لأحمد بن حنبل في الفقه.

أ ـ إقراره بالانتماء إلى البصريين:

أوّل أدلتنا على مذهب العكبري إقراره بانتمائه إلى البصريين إقراراً تخالطه المفاخرة بهم والمنافرة لخصومهم. من ذلك قوله في مسألة اشتقاق الاسم: «الاسم مشتق من السموّ عندنا، وقال الكوفيون: هو من الوسم. فالمحذوف عندنا لامُه، وعندهم فاؤه»(١). وقوله في مسألة التنازع: «إذا كان معك فعلان والمعمول فيه لفظ واحد، وصح عمل كلّ واحد منهما فيه فأوْلاهما بالعمل الثاني ـ وقال الكوفيّون: أولاهما الأوّل. وذلك مثل قولك؛ ضربني وضربت زيداً، فالوجه عندنا نصب زيد بـ (ضربت) وعندهم رفعه بـ (ضربني). وقال الكسائي: إن كان للفعل الأوّل فاعل حُذف، ولم يجعل مكانه ضمير.. وأمّا مذهب الكسائي فبعيد»(٢)، ففي قوله غير مرّة (عندنا) إلحاح صراح على انتمائه إلى البصريين، وفي قوله (عندهم) انتفاء عن الكوفيين. ومهما نحاول البحث عن دليل نستنبطه من أقوال الآخرين في مذهبه فلن نجد دليلاً أقوى من إقراره بالقول الصريح وانتمائه بالنصّ الصحيح إلى البصريين.

ب: تبنّيه الأصول البصرية:

وثاني الأدلة على مذهبه تبنّيه الأصول البصرية، وإنك لتجد هذه الأصول تظاهر الآراء الفرعية التي يراها، فهي الحكم الذي يحتكم

---

(١) التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين ص ١٣٤ لأبي البقاء العكبري تح: د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين ـ دار الغرب الإسلامي بيروت ١٩٨٦ م.

(٢) التبيين ٢٥٢

إليه في مناقشة المسائل الكثيرة، من ذلك على سبيل المثال إنكارُه على الكوفيين أن يكون الفاعل عاملاً في المفعول، أو أن يكون العمل في المفعول شركة يقتسمها الفعل والفاعل، قال أبوالبقاء: «العامل في الفاعلِ والمفعول الفعلُ، وقال بعض الكوفيين: العامل في المفعول الفعلُ والفاعلُ معاً. ومنهم من قال: الفعل عاملٌ في الفاعل، والفاعل عامل في المفعول»(١). وهذا الموقف يستند إلى أصْل بصريّ، وهو «الأصْل في الأسماء ألا تعمل».

جـ ـ ردّه على الكوفيين:

والدليل الثالث على أن العكبريّ بصريٌّ لا كوفيّ ورده على الكوفيين، ودحضه آراءهم في كتبه كلّها على نحو لينّ حينا، عنيف في أكثر الأحيان، وزهدُه في آرائهم التي خالفت آراء البصريين. ولو قست ما أخذه منهم بما أخذه أبوالبركات في الإنصاف لوجدته أزهد في نحوهم من أبي البركات الذي ذهب مذهبهم في سبع مسائل من مائة وإحدى وعشرين مسألة. أما العكبري فلم يذهب مذهبهم إلاّ في مسألة واحدة من ستّ وخمسين مسألة وردت في كتابه (التبيين)، وهي أنّ اللام الأولى في (لعلّ) أصل، وهي عند البصريين زائدة، قال أبوالبقاء: «والصحيح عندي أنّ (لعلّ) و(علّ) لغتان. لا يحُكم في إحداهما بالزيادة، ولا في الأخرى بالحذف»(٢).

وليس في المسائل الخلافيّة السبعين التي ينطوي عليها الشطر الأول من كتاب اللباب غير هذه المسألة. إن زيادة اللام في (لعلّ) هي القضية الوحيدة التي أنكرها العكبريّ على البصريين، وهي المسألة الوحيدة التي تجدها في كتاب التبيين ثم في النصف الأول من كتاب اللباب. أما المسائل الأخرى التسع والستون فقد كان فيها أبوالبقاء الخصم اللدود لنحو الكوفة ونحاتها، وقد اتخذت خصومته في هذا

---

(١) [illegible] ٢٦٣

(١) [illegible] ٣٥٩

الكتـاب وفي غيره من الكتب التي أتيـح لنـا الاطـلاع عليهـا أشكـالا متعدّدة يمكن تصنيفها على النحو التالي:

١ ـ اتهام أصحاب الكوفيين بالرشوة:

ويتجلّ هذا الاتهام في المسألة الزنبورية التي انعقـد فيهـا الجـدال بين سيبويه رأس البصريين، والكسائي رأس الكـوفيين. قـال أبـوالبقـاء: «وتقول: كنت أظن العقرب أشدّ لسعة من الزنبـور، فـإذا هـو هي. وقال الكوفيّون: فإذا هو إيّاها.. والجواب عن الحكايـة من وجهين: أحدُهما أن الذين اجتمعوا بباب يحيى بن خـالـد من العـرب بـذل لهم أصحاب الكسائي والفرّاء مالاً على أن يقولـوا بـها يـوافق قـولهم، ولم يشعر بذلك الكسائي والفرّاء»(١).

٢ ـ إبطال آراء الكوفيين:

الإبطال في اللغة جعل الشيء باطلاً، والذهاب به وتضييعـه، والمـرء لا يُبطل إلاّ ما يزدريه. ولو لم يكن العكبري يزدري آراء الكوفيين مـا فرّط بها، ولكنه نظر فيها فوجدهـا منـافيـة لمـا يعتقـد أنـه الحق، فلم يبـالهـا، ولم يتعلق منهـا بسبب. ومن هـذه الآراء تقـديم التمييـز على الفعل العامل فيه، والعطف بـ (لكنْ) بعد الموجب. قـال أبـوالبقـاء: «ولا يجوز تقديم المنصوب هنا (يعني التمييز) على الفعل. وقال المازني والمبرّد والكوفيّون: هو جائز. وذلك بـاطـل»(٢). وقال أيضـا: «ولا يعطف بـ (لكنْ) إلاّ بعد النفي، وذهب الكوفيّون إلى العطف بها بعـد الإثبات.. وهذا باطل»(٣).

٣ ـ الحكم على آرائهم بالفساد:

الفساد في اللغة ضد الصلاح، وإنك لتجـد هـذا الحكم القـاسي على

---

(١) مخطوطة اللباب: الورقة ١٠٥.

(٢) مخطوطة اللباب الورقة ٩٠.

(٣) إملاء ما منّ به الرحمن لأبي البقـاء العكبري ١/ ٤ (دار الكتب العلمية بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٩م).

آراء الكوفيين في مسائل كثيرة نشرها الشيخ في تضاعيف كتبه، وفي سبع من مسائل اللباب، ومنها الخلاف في اشتقاق الاسم، قال أبوالبقاء: «الأصل في اسم (سمو)، فالمحذوف لامه.. وقال الكوفيون: أصله (وسم)، لأنه من الوسم، وهو العلامة. وهذا صحيح في المعنى، فاسدٌ اشتقاقاً»(١) . وإذا كان هذا الرأي الفاسد في الاشتقاق ينطوي على صحة المعنى ففي نحو الكوفة آراء لا تنطوي على غير الفساد لمجانبتها كلّ وجه من وجوه الصحة اللفظية والمعنوية والمنطقية، وإليك نموذجات مختصرة منها:

قال أبوالبقاء: «لا يجوز أن تبني (كان) لما لم يُسمَّ فاعله.. وقال الفراء: يجوز، وهو فاسد»(٢) وقال: «إذا عطفت على اسم (إنّ) قبل الخبر لم يجز فيه إلاّ النصب، وبه قال الفرّاء فيما يظهر فيه الإعراب. واختار الكسائي الرفع فيهما. والرفع فاسد»(٣). ومما قال أبوالبقاء في ناصب المفعول معه: «مذهب سيبويه والمحققين أنه الفعل المذكور كقولك: قمت وزيداً. وقال الكوفيون: ينتصب على الخلاف(٤). وقد أفسدناه» (٥) . ومما قال في ترخيم المنادى: «إذا رخّمت الرباعيّ لم تحذف منه سوى حرف واحد. وقال الفرّاء: إن كان الثالث ساكناً حذفته مع الأخير. وهذا فاسد»(٦).

---

(١) إملاء ما منّ به الرحمن لأبي البقاء العكبري ١/ ٤ دار الكتب العلمية بيروت ـ الطبعة الأولى

(٢) مخطوطة اللباب الورقة: ٣٢.

(٣) مخطوطة اللباب الورقة: ٤٢.

(٤) قال الرضي في شرح الكافية ٢/ ٢٢٤ : «النصب الاسم الذي بعد الواو في المفعول معه لم خالف ما قبله». وفي شرح معنى النصب على الخلاف عند الكوفيين قال ابن يعيش ٢/ ٤٩ : «وذهب الكوفيّون في المفعول معه إلى أنه منصوب على الخلاف. قالوا: وذلك أنا إذا قلنا: استوى الماء والخشبة لا يحسن تكرار الفعل، فيقال: استوى الماء واستوت الخشبة، لأن الخشبة لا تكون معوجّة فتستوي، فلمّا خالفه ولم يشركه في الفعل نصب على الخلاف.. والصواب ما ذهب إليه سيبويه من أن العامل الفعلُ الأوّل». وانظر همع الهوامع ١/ ٢٢٠.

(٥) مخطوطة اللباب الورقة: ٥٧.

(٦) مخطوطة اللباب الورقة: ٧٢.

٤ ـ تخطئتُهم والزراية بآرائهم:

لم يكن أبوالبقاء في مخاصمة الكوفيين يصانع المخطئين، بل كان يرميهم بالخطأ والغلط مجتزئا بالرمي مرة، مبرهناً على عوار أقوالهم مرّات، في غير مداراة ولا مجاملة. من ذلك قوله في ميم (اللهم): «والميم الزائدة في قولك: (اللهم) عوض من (يا). وقال الكوفيّون: أصلُه يا الله أمّنا بخير. وهو غلط»(١).

وربما عبرّ عن زرايته تعبيراً يدلّ على تهوين الآراء، حتى يغدو وجودها كعدمها لفهاهتها وتفاهتها. قال في تحليل اسم الإشارة: «(ذا) اسم إشارة، والألفُ من جملة الاسم. وقال الكوفيون: الذال وحدها هي الاسم، والألف زيدت لتكثير الكلمة، واستدلوا على ذلك بقولهم: ذه أمة الله، وليس ذلك بشيء، لأن هذا الاسم ظاهر، وليس في الكلام اسم ظاهر على حرف واحد حتى يحمل هذا عليه»(٢).

٥ ـ قبولُ الكوفيين الشاذَّ:

الشذوذ في اللغة الانفراد، والشذاذ الذين يكونون في القوم، وليسوا من قبائلهم. والشاذ في الاصطلاح «هو الذي يكون وجوده قليلاً لكن لا يجيء على قياس»(٣). ولمّا كان نحو البصرة أقيس من نحو الكوفة، وأزهد في الأخذ بالشاذ والنادر فقد ألحّ أبوالبقاء على رمي نحاة الكوفة بالاعتماد على نصوص قليلة خرجت على المألوف من كلام العرب، وباستنباط الأحكام منها، كما رماهم بتعميم الخاصّ كادعائهم أن المُقْسَمَ به أيّاً كان يمكن جرُه بحرف جر محذوف. قال

---

(١) مخطوطة اللباب الورقة: ٧٠.

(٢) إملاء ما منّ به الرحمن ١/ ١٠.

(٣) الكليات لأبي البقاء الكفوي ٣/ ٦٣ (تح: د. عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة دمشق ١٩٨١م.

أبوالبقاء: «فإن حذفت حرف القسم وعوضته نصبت بالفعل المقدّر، والجرّ جائز في اسم الله تعالى خاصة لكثرة استعماله في القسم، وقال الكوفيّون: يجوز ذلك في كلّ مقسم به، واحتجّوا لذلك بأشياء، كلّها شاذ قليل في الاستعمال، لا يُقاس عليه»(١).

ومن شذوذ الكوفيين ومخالفتهم الأصولَ القولُ بأنّ (منذ) مركبة من (منْ) و(إذ) وما يستتبع هذا القول من تخريجات رفضها أبوالبقاء، فقال: «(منذ): مفرد عند البصريين، ومركّب عند الكوفيين... ثم دعوى التركيب تفسد من جهة أخرى، وتلك الجهة هي ما يلزم من كثرة التغيير والحذف والشذوذ... وذلك كلّه يخالف الأصول»(٢).

ومن شذوذهم إجازتهم العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير تأكيد(٣)، وإجازتهم العطف على المضمر من غير إعادة حرف الجر(٤)، والاعتماد في المسألتين جميعا على شواهد وتخريجات شاذّة.

٦ ـ رمي آرائهم بالضعف وبالضعف الشديد:

الضعيف لغةً ضد القويّ، واصطلاحاً «هو الذي يصل حكمه إلى الثبوت»(٥)، لكنه ينحطّ عن درجة الفصيح. وقد أكثر أبوالبقاء من وصف آراء الكوفيين بالضعف حيناً، وبالضعف الشديد حيناً آخر.

فمن ضعيفهم قولهم: إنّ المبتدأ يرفع الخبر، وإنّ (هؤلاء) اسم موصول. قال أبوالبقاء: «العامل هو المبتدأ قول الفراء. وسمّوهما (يعني المبتدأ والخبر) المترافعين، وشبّهوهما بأسماء الشرط، وإنّما تعمل في الفعل ويعمل الفعل فيها. وهذا قول ضعيف لما بيّنا أن المبتدأ لا يصلح للعمل»(٦). وفي إعراب قوله تعالى: (ثمّ أنتم هؤلاء

---

(١) مخطوطة اللباب الورقة: ٧٩.

(٢) مخطوطة اللباب الورقة: ٧٧.

(٣) مخطوطة اللباب الورقة: ٩١.

(٤) مخطوطة اللباب الورقة: ٩١.

(٥) الكليات ٣/ ٦٣.

(٦) مخطوطة اللباب، الورقة: ٢٢.

﴿تَقْتُلُونَ﴾(1). قال أبوالبقاء: «(أنتم) مبتدأ؟... والخبر (هؤلاء) على أن يكون بمعنى الذين، وتقتلون صلته. وهذا ضعيف أيضاً، لأن مذهب البصريين أن (أولاء) هذا لا يكون بمنزلة (الذين)، وأجازه الكوفيون»(2).

ومن آرائهم الضعيفة إقامتهم الظرفَ مُقام الفاعل، وتقديم خبر (ما زال) عليها. قال أبوالبقاء: «قال الكوفيّون: يجوز إقامة الظرف مقام الفاعل، وإن كان معه مفعول صحيح، لأنه يصير مفعولاً به على السعة، وهذا ضعيف»(3). وقال أيضا: «فأمّا تقديم خبر (ما زال) وأخواتها عليها فمنعه البصريّون والفرّاء.. وقال ابن كيسان وبقية الكوفيين: يجوز تقديم الخبر عليها، وهذا ضعيف»(4).

ومن آرائهم البالغة الضعف جرُّ الاسم بحرف جرّ محذوف مقدّر، والذهاب إلى أنّ (لكنّ) مركّبة من (لا) و(إنّ) و(كاف) زائدة. قال أبوالبقاء في إعراب قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾(5). قال: «قتال فيه: هو بدل من الشهر بدل اشتمال، لأنّ القتالَ يَقعَ في الشهر. وقالَ الكسائي: هو مخفوض على التكرار، يريد أن التقدير: عن قتال فيه، وهو معنى قول الفراء، لأنّه قال: هو مخفوض بـ (عن) مضمرة، وهذا ضعيف جداً»(6). وقال أيضاً: «(لكنّ) مفردة، وقال الكوفيّون: هي مركبة من (لا) و(إنّ) و(الكاف الزائدة). والهمزةُ محذوفة. وهذا ضعيف جداً، لأنّ التركيب خلاف الأصل، ثم هو في الحروف أبعد»(7). وما وُصمَ بالضعف من آراء الكوفيين كثير جداً لا يخلو منه كتاب من كتب أبي البقاء النحوية.

---

(1) سورة البقرة ٨٥.

(2) إملاء ما منّ به الرحمن ١/ ٤٨.

(3) مخطوطة اللباب، الورقة: ٣١.

(4) مخطوطة اللباب الورقة: ٣١.

(5) سورة البقرة ٢١٧.

(6) إملاء ما منّ به الرحمن ١/ ٩٢.

(7) مخطوطة اللباب الورقة: ٤٠.

٧ ـ الردّ على الكوفيين بالحجج والعلل والشواهد:

يعد هذا الشكل من مخاصمة الكوفيين أصدق ما يدلّ على إخلاص العكبري لنحو البصرة، وأعمق ما في نحوه من مجادلة، وأدقّ ما تفتق عنه ذهنه الخصب من حجج وعلل. ونحن لا ننكر أن طائفة هامّة من علله مستمدة من علل سيبويه والزجاج، ومن أقيسة أبي علي وابن جني، ومما قرأه على شيخه ابن الخشاب، لكن أبا البقاء لم يكن يجتزىء بجمع آراء المتقدمين ونقلها كما فعل السيوطي من بعد، وإنّما كان يحسن استنباط العلل، ويبرع في الموازنة بين الحجج، ثم يختار ما يعتقد أنه الحقّ، ويشفعه بما يقوده إليه ذهنه الوقّاد الطلعة. وأحفل كتبه بهذا النمط من التعليل الدقيق كتاب اللباب، فهو ـ واسمه يدلّ على ما فيه ـ يتخفّفُ من التفصيل والشرح اللذين تحفل بهما الكتب المطوّلة كشرح المفصّل لابن يعيش، وهمع الهوامع للسيوطي، ويضع بين أيدي القراء زبدة النحو العربي خالصة من الأوشاب، فلكلّ دعوى ردّ، ومع كل ردّ تعليل، وطيّ كلّ تعليل فكر حصيف، وربما وجدت للمسألة الواحدة عند غيره علة أو علتين، فإذا هي عنده ذات أربع علل أو خمس. وتلك أن ترد ثراءه في هذا المضمار إلى أنه أفاد من كتب السابقين، ثم أضاف إليها ما تهدّى إليه، ولكنك لا تستطيع أن تبخسه حقه في جودة العرض، وحسن الاحتكام إلى أصول النحو البصري، وغزارة الأدلة، والقدرة على التفريع، وتصيّد الدقائق، فإذا نظر في رفع الفاعل ساق أربعة (١) أدلة تعلل الرفع، وإذا ذكر أنّ الفاعل كجزء من أجزاء الفعل ساق بين يديه اثني عشر دليلاً (٢)، وإذا هو يبهرك ببراعته في الاستدلال، ولدده في الجدال، وإدراكه أسرار العربية.

ولو شئت أن تحصي المسائل التي ردّ فيها العكبري على الكوفيين

---

(١) مخطوطة اللباب الورقة: ٢٧.

(٢) مخطوطة اللباب الورقة: ٢٧.

بالمجادلات المحكمة، وأتبع كل مجادلة بعلة أو علل لتحصّل لك من كتاب اللباب وحده ما لم يتحصل لك من كتب كثيرة تبزه تفصيلا وتَطويلا، ويبزها تدليلا وتعليلا. وحسبنا في مقالة تحاصرها شروط النشر في مجلة أن نذكر طائفة من المسائل التي عللها، وأن نحيل القارىء على مسائل أخرى(١).

ففي نحو: (لولا زيد لهلكت) قال العكبري: «الاسم الواقع بعد (لولا) التي يمتنع بها الشيء لوجود غيره مبتدأ. وقال الكوفيون: هو فاعل فعل محذوف. ومنهم من يرفعه بنفس (لولا). وقالوا: (لا) فيه بمعنى (لم) والدليل على أنه مبتدأ من وجهين»(٢). ثم مضى يعلّل. وفي نحو: ما أكرم زيداً!! قال: «فأما صيغة أفعل في التعجب ففعل لثلاثة أوجه، وقال بعض الكوفيين: هو اسم»(٣). وفي نحو: نعم التاجر زهير قال: «نعم وبئس هما فعلان عند البصريين والكسائي، واسمان عند الباقين. والدليل على أنهما فعلان ثلاثة أشياء»(٤) ثم طفق يفند آراء الكوفيين بالأدلة الدامغة. وفي رافع خبر (إنّ) قال: «خبر (إنّ) مرفوع بها. وقال الكوفيون: هو مرفوع بما كان يرتفع به قبل دخولها، والدليل على أنه مرفوع بها من وجهين»(٥).

ويخُيل اليك ـ وأنت تتقلّب بين حجج العكبري وعلله ـ أن التعليل أصبح عنده هوى متأصلا في نفسه، فهو لا يطيق فراقه، فيما يصنف من كتب الأعاريب التي لا تتسع نظائر ها للعلل، ففي إعراب قوله

---

(١) من هذه المسائل: عمل الظرف الفعل الورقة ٢٥، التعجب من الألوان، الورقة ٣٩، المصدر أصل الفعل الورقة ٥٣، ترخيم الثلاثي الورقة ٧٢، حرفية رب الورقة ٧٥، الاسم المرفوع بعد عسى الورقة ٣٧، أفرف المعارف الورقة ١٠٤ وعشرات المسائل الأخرى.

(٢) مخطوطة اللباب الورقة: ٢٢.

(٣) مخطوطة اللباب الورقة: ٣٨.

(٢) مخطوطة اللباب الورقة: ٣٤.

(٢) مخطوطة اللباب الورقة: ٤١.

تعالى: (ولا الضالين)[1]. قال: (لا) زائدة عند البصريين للتوكيد، وعند الكوفيين هي بمعنى (غير) كما قالوا: جئت بلا شيء، فأدخلوا عليها حرف الجرّ، فيكون لها حكم (غير)، وأجاب البصريون عن هذا بأن (لا) دخلت للمعنى، فتخطّاها العامل كما يتخطى الألف»[2].

٨ ـ ترجيح آراء البصريين:

وهذا الشكل من أشكال الرد على الكوفيين قليل الشيوع فيما ناقش العكبريّ من مسائل الخلاف، لأنه ينطوي على نوع من الرضى عن آراء الكوفيين. ولم يكن أبوالبقاء بغدادياً تخيرّ من نحو البصرة ونحو الكوفة ما يرتضي، بل كان، كما زعمنا قبلُ، بصرياً مدلاً بانتمائه إلى البصرة، وقد رأيت من تعلقه بمذهبه في الفقه ما يجعلك تقيس عليه مسلكه في النحو، فإذا هو متعلق بنحو البصرة تعلقه بفقه أحمد بن حنبل. إن خروجه من معترك الخلاف براجح ومرجوح يحرمه لذة

الاعتزاز بمذهبه، غير أن الانصاف وتوخي الوصول إلى الحقيقة جعلاه يؤثر الموازنة على التزمت، ويصنف الآراء، فيفضي به التصنيف إلى راجح ومرجوح. ومن هذه الآراء ترجيحه إعمال الفعل الثاني على إعمال الأول في نحو: أكرمني وأكرمت زيداً. قال أبوالبقاء: «وأولى الفعلين بالعمل الأخير منهما. وقال الكوفيون: الأول أولى. . . والدليل على أن إعمال الثاني أولى السماع والقياس»[3].

د ـ العكبري البصري أنصف الكوفيين:

لم يكن تعلق العكبري بنحو البصرة ليميل به ـ وهو الثقة المتدين المتواضع ـ عن نصرة الحق، وإنصاف الخصم، ولهذا كان أحياناً يرسل آراء الفريقين غير متحرف لفريق، ولا مظاهر لقوم على قوم. ففي

---

(١) فاتحة الكتاب ٧.

(٢) إملاء ما منّ به الرحمن ١/ ٨.

(٣) مخطوطة اللباب الورقة: ٢٨.

إعراب قوله صلى الله عليه وسلم (إن جبريل أو ملك جاء) قال: «وفي هذه الرواية (ملكٌ) بالرفع، والوجه النصب عطفاً على اسم (إنّ). وأما الرفع فله وجهان: أحدهما أن يكون مبتدأ، و(جاء) خبره، وخبر إن محذوف دل عليه جاء، تقديره: إن جبريل جاء، وملك جاء. والوجه الثاني يخرج على مذهب الكوفيين، فإنهم يجيزون العطف على موضع إن»(١). وفي إعراب قوله تعالى (هاؤم اقرؤوا كتابيه)(٢) قال: «(هاؤم): اسم للفعل بمعنى خذوا، و(كتابيه): منصوب باقرؤوا لا بهاؤم عند البصريين، وبهاؤم عند الكوفيين»(٣). وفي باب الندبة قال: «لا يجوز أن تلحق علامة الندبة الصفة، نحو: وازيد الظريفاه، وأجازه الكوفيون ويونس»(٤). فهو هنا يكتفي بالعرض، ويترك الاختيار والحكم للقارىء.

ومن إنصافه الإقرار ببعض المصطلحات والآراء الكوفية، فقد تواضع الكوفيون على مصطلحات تميز مدرستهم من مدرسة البصرة، لكنها لم يكتب لها الذيوع، ولم تقو على منافسة المصطلحات البصرية، بل بقيت حبيسة الكوفة، وانسرب بعضها إلى كتب الخلاف، واستعملها النحاة في أثناء الموازنة بين الفريقين. ولذلك لم يكن بد من تفسير معانيها لتوضيح أوجه الخلاف والشبه بين المدرستين. وقد مر بك قبل مصطلح (الخلاف) وتفسيره، ومن هذا القبيل قول أبي البقاء: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فهبت ريح شديدة، فقال: هذه لموت منافق. فلما قدمنا المدينة إذا هو قد مات عظيم من عظماء المنافقين.. (هو) ههنا ضمير الشأن، إذ لم يتقدم قبله ظاهر يرجع إليه، ويسميه الكوفيون: المجهول»(٥).

وربما جاز الإنصاف بالعكبري أفق القبول والتفسير إلى أفق

(١) إعراب الحديث ٢٢٩ ـ ٢٣٠

(٢) سورة الحاقة ١٩

(٣) إملاء ما منّ به الرحمن ٢/ ٢٦٧

(٤) مخطوطة اللباب الورقة: ٧١

(٥) اعراب الحديث ١٣٢.

الاستحسان، فشهد للكوفيين بصحة ما اصطلحوا عليه. قال: «إنما سميت كسرة الإعراب جراً لتسفلها في الفم وانسحاب الياء التي من جنسها على ظهر اللسان كجر الشيء على الأرض. والكوفيون يسمونه خفضا، وهو صحيح المعنى، لأن الانخفاض الانهباط، وهو تسفل»[1].

وربما أفضى الإنصاف بأبي البقاء إلى إيثار الرأي الكوفي على البصري في أحيان قليلة. ففي إعراب بيت الشنفرى

أقيموا بني أمّي صدور مطيكم   فإنيّ إلى قوم سواكم لأميل

قال: «وأما (سوى) ههنا فهي صفة لقوم في موضع جر، وأكثر ما تقع ظرفاً»[2]، فقد آثر، ولم يصرح، إعراب الكوفيين على إعراب البصريين الذين يُلزمون (سوى) الظرفية. قال ابن هشام: «وما جاءني أحد سواك بالنصب، والرفع وهو الأرجح. وعند سيبويه والجمهور أنها ظرف مكان ملازم للنصب، ولا يخرج عن ذلك إلاّ في الضرورة وعند الكوفيين وجماعة أنها ترد بالوجهين»[3].

ويحسن بنا قبل الفراغ من الحديث عن مذهب العكبري في النحو أن نشير إلى أن الشيخ قد عزيت إليه أقوال لم يقلها، ومثل هذا العزو حمّله أوزار غيره من النقلة غير الأثبات الذين لا يتحرجون، ولا يتوخون الدقة فيما ينقلون، فإذا تناهت أقوالهم إلى أسماع المتأخرين فسرّوها التفسير الذي يميل بالشيخ عن مذهبه. قال السيوطي: «قال أبوحيّان: ومن أغرب المنقولات ما نقله بعض أصحابنا عن أبي البقاء من أن اللام في نحو قوله: (وما كان الله ليعذبهم)[4]، هي لام

---

(١) مخطوطة اللباب الورقة: ٧٣

(٢) إعراب لامية الشنفرى للكعبري ص:٥٨ (تح محمد أمين جبران. المكتب الاسلامي بيروت ١٩٨٤)

(٣) مغني اللبيب لأن هشام ١٥١ (تح: الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ومراجعة الأستاذ سعيد الأفغاني ـ دار الفكر الطبعة الثالثة) وانظر الإنصاف ١/ ٢٩٤.

(٤) سورة الأنفال ٣٣.

كي»(1). كذا نقل النقلة كلام العكبري الى أبي حيان: ومثل هذا الرأي يُستنكر إذا رآه صغار الطلاب، فكيف يُقبل من أبي البقاء؟

إن على الباحث ـ قبل الأخذ بمثل هذه المنقولات، وقبل الحكم على المنقول عنه ـ أن يحتكم إلى كتبه، فهي أصدق ما يفصح عن آرائه. ومن يرجع إلى اللباب يجد الرد على هذا النقل. قال أبوالبقاء: «ولا تدخل (لام كي) على خبر (كان)، لأنها تدل على المفعول له. وهذا يجوز حذفه، والخبر لا يجوز حذفه، ولأن خبر كان يعلل بغيره لا بنفسه. وأما قوله تعالى (ما كان الله ليذر المؤمنين)(2)، فالخبر محذوف تقديره: ما كان الله مريداً ونحوه. وقال الكوفيون: هذا الخبر»(3).

وبعد...

فإنه يصعب الحكم على مذهب نحوي من النحاة الذين ظهروا بعد فترة الخلاف بين الكوفيين والبصريين أي: بعد القرن الثالث الذي انقسم فيه النحاة إلى طائفتين متنافستين ما لم يكن لهذا النحوي كتب مصنّفة دوّن فيها مذهبه. ومَنْ أبى إلاّ أن يُفتي فيما لا يُستفتى فيه فعليه أن ينتبذ الارتجال، والفاشي من الأقوال، وأن يستنبط فتواه من المؤلّفات التي يثبت التمحيص نسبتها إلى أصحابها. ولم يكن العكبري النحويّ الوحيد الذي نسبه الدارسون المحدثون إلى غير مذهبه، فقد نسبوا أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥ هـ) إلى الكوفيين(4)، وليس منهم، ثم نسبوا العكبري إلى الكوفة مرة، وإلى بغداد أخرى، وهو بصري صراُح.

---

(1) همع الهوامع ٢/ ٨.

(2) سورة آل عمران ١٧٩.

(3) مخطوطة اللباب الورقة: ٣٢.

(4) المدارس النحوية: ٢٤١

مصادر البحث

١) الأشباه والنظائر في النحو لجلال الدين السيوطي ـ الجزء الأول: تح: د. عبدالإله نبهان مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٥ م.

٢) الأشباه والنظائر في النحو لجلال الدين السيوطي ـ الجزء الثاني تح: د. غازي طليمات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٦ م.

٣) إعراب الحديث لأبي البقاء العكبري تح: د. عبدالإله نبهان مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٦ م.

٤) إعراب لامية الشنفري لأبي البقاء العكبري تح: محمد أديب جمران المكتب الإسلامي بيروت ١٩٨٤م.

٥) إملاء ما منّ به الرحمن لأبي البقاء العكبري دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٩ م.

٦) الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي البركات بن الأنباري تح محمد محيي الدين عبدالحميد دار الفكر بيروت.

٧) البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي دار الفكر للطباعة والنشر ١٤٠٣ هـ.

٨) بغية الوعاة للسيوطي تح محمد أبوالفضل ابراهيم مطبعة عيسى البابي بالقاهرة ١٩٦٥ م.

٩) التبيين عن مذاهب النحويين لأبي البقاء العكبري تح: د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين دار الغرب الإسلامي بيروت ١٩٨٦ م.

١٠) ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب.

١١) سير أعلام النبلاء للذهبي تح د. بشار عواد معروف ود. محيي هلال السرحان ـ بيروت مؤسسة الرسالة ١٩٨٥ م.

١٢) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١٣) شرح التسهيل لابن مالك مخطوطة في دار الكتب المصرية ١٠ ش نحو.

١٤) شرح كافية ابن الحاجب للرضي الاستراباذي ـ دار الطباعة العامرة استنبول ١٢٧٥ هـ.

١٥) شرح المفصّل لابن يعيش ـ إدارة الطباعة المنيرية.

١٦) طبقات النحاة واللغويين لابن قاضي شهبة تح د. محسن غياض مطبعة النعمان بالنجف ١٩٧٤ م.
١٧) كشف الظنون لحاجي خليفة استنبول ١٩٤١ م.
١٨) الكليات لأبي البقاء الكفوي تح. د. عدنان درويش، محمد المصري ـ وزارة الثقافة دمشق ١٩٨١ م.
١٩) اللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء العكبري مخطوطته في القاهرة.
٢٠) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد ٢٢ العدد ١ ـ ٢.
٢١) المدارس النحوية د. شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر ١٩٧٢ م.
٢٢) مغني اللبيب لابن هشام تح: د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله ـ راجعه الأستاذ سعيد الأفغاني ـ دار الفكر الطبعة الثانية.
٢٣) نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة للشيخ محمد الطنطاوي ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة السعادة بمصر.
٢٤) نكت الهميان للصلاح الصفدي تح: أحمد زكي بك ـ المطبعة الجمالية بالقاهرة.
٢٥) همع الهوامع للسيوطي مطبعة مصر ١٣٢٧ هـ.
٢٦) وفيات الأعيان لابن خلكان تح: د. إحسان عباس بيروت ١٩٧٠ م.

مسألة

إنَّ رَحْمَةَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ المُحْسِنِينَ

عند ابن مالك وابن هشام

تحقيق: ماجد حسن الذهبي

مدير المكتبة الظاهرية في دمشق

حظي تذكير لفظة «قريب» في قوله تعالى: «إنّ رحمة الله قريبٌ من المحسنين»، باهتمام المفسّرين والنحاة مثلما حظيت بذلك الاهتمام ألفاظ قرآنية أخرى.

وكان ممن تناول هذه المسألة من النحاة عالمان عَلَمان مختلفان عصراً ومصراً، هما ابن مالك وابن هشام فابن مالك أبدى في المسألة ستة أقوال، وأما ابن هشام فقد عرض لثلاثة عشر(١) وجهاً قالها العلماء في هذه المسألة، فناقش كل وجه مبدياً قوته وضعفه متتبعاً له بالتصحيح أو الإبطال.

وهذا كله سيتضح من المخطوطتين اللتين كانت تحتضنهما دار الكتب الظاهرية مع غيرهما من نفائس المخطوطات(٢).

(١) اتضح لنا بعد الاستقصاء أن ابن هشام لم يعرض إلا ثلاثة عشر وجهاً فقط، في حين أن نسخة مخطوطتنا هذه، و(الأشباه والنظائر) بنسخها الست التي اعتمدها المحققون الأربعة قد ذكرت في المقدمة عبارة ابن هشام: (فوقفت منها على أربعة عشر وجهاً) مع أنه لم يتناول فيها كتب إلا ثلاثة عشر وجهاً فقط، وكانت أرقامها في (الأشباه والنظائر) متسلسلة من ١ ـ ١٣، وليس كما في مخطوطتنا هذه التي قفز ناسخها من الوجه الثالث إلى الوجه الخامس واهماً وموهماً بسقوط وجه. يضاف إلى هذا أن تسلسل الوجوه في (الأشباه والنظائر) مطابق لتسلسلها في مخطوطتنا هذه مطابقة تامة.

(٢) بعد أن قامت مكتبة الأسد الوطنية بدمشق عام ١٩٨٤م تم جمع المخطوطات كافة من المكتبات العامة في سورية، والظاهرية في مقدمتها لوفرة ونفاسة ما فيها. وحفاظاً على اسم الظاهرية، وتسهيلاً لمهمة الباحثين في جميع النفع وضعت مخطوطات الظاهرية في جناح خاص يحمل اسمها، واحتفظت المخطوطات بتصنيفها وأرقامها السابقة المذكورة في فهارسها المرتبة حسب الموضوعات، والمتوافرة في مكتبات العالم.

ابن مالك[1]

٦٠٠ ـ ٦٧٢ هـ = ١٢٠٣ ـ ١٢٧٤ م

نسبه ونشأته:

جمال الدين محمد بن عبدالله، ابن مالك، الطائي الجيّاني، المالكي حين كان بالمغرب، الشافعي حين انتقل إلى المشرق، ونزل دمشق.

ولد سنة ستمائة أو التي بعدها في مدينة جيّان بالأندلس، وسمع بدمشق من مكرم، وأبي صادق الحسن بن صبّاح، وأبي الحسن السخاوي وغيرهم. وأخذ العربية عن غير واحد، وقرأ كتاب سيبويه على أبي عبدالله، ابن مالك المرشاني، وجالس يعيش وتلميذه ابن عمرون وغيره بحلب، وتصدر بها لإقراء العربية، وصرف همته إلى إتقان لسان العرب حتى بلغ فيه الغاية، وأربى على المتقدمين. وكان إماماً في القراءات وعالماً بها، وأما اللغة فكان إليه المنتهى فيها. وكان إذا صلّ في العادلية[2] ـ لأنه كان إمام المدرسة ـ يشيّعه قاضي القضاة ابن خلكان إلى بيته تعظيماً له. وأما النحو والتصريف فكان فيهما ابن مالك بحراً لا يشقّ لجّه. وأما اطلاعه على أشعار العرب التي يستشهد بها على النحو واللغة فكان أمراً عجيباً، وكان الأئمة الأعلام يتحيرون في أمره. وأما الاطلاع على الحديث فكان فيه آية لأنه كان أكثر ما يستشهد بالقرآن، فإن لم يكن فيه شاهد عدل إلى الحديث، وإن لم يكن فيه شيء عدل إلى أشعار العرب. هذا إلى ما هو عليه من الدين والعبادة وصدق اللهجة، وكثرة النوافل، وحسن السمت وكمال

---

(١) أخذنا الكثير مما كتبنا من نفح الطيب، وأوجزنا في الترجمة لشهرة المؤلف، وللمزيد يرجع إلى: الوافي بالوفيات ٣/ ٣٥٩، فوات الوفيات ٢/ ٢٢٧، طبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٢٨، بغية الوعاة ٥٣، نفح الطيب ٢/ ٤٢٥ ـ ٤٣٧، خزائن الكتب ٦٤، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك، تحقيق محمد كامل بركات.

(٢) هي المدرسة العادلية التي بناها الملك العادل في دمشق عام ٦١٩م شمال غرب المسجد الأموي، وصارت فيها بعد مقراً لقاضي القضاة ثم مقراً للمجمع العلمي العربي بدمشق، ثم ألحق مؤخرا بدار الكتب الظاهرية المقابلة لها.

العقل. وأقام بدمشق مدة يصنف ويشتغل بالجامع[1] وبالتربة العادلية، وتخرج به جماعة. وكان نظم الشعر عليه سهلاً رجزه وطويله بسيطه.

مؤلفاته:

لابن مالك مؤلفات كثيرة، منها: الموصل في نظم المفصل، وسبل المنظوم وفك المختوم. الكافية الشافية، وقد اختصرها بما سماه (الخلاصة) وهي التي عرفت بالألفية، ويقول في أولها:

وأستعين الله في ألفيّه　　مقاصد النحو بها محوية

وفي آخرها:

حوى من الكافية الخلاصة　　كما اقتضى رضاً بلا خصاصه

من كتبه أيضاً تسهيل الفوائد، لامية الأفعال. شواهد التوضيح، إكمال الإعلام بمثلث الكلام، تحفة المودود في المقصور والممدود، الضرب[2] في معرفة لسان العرب. ومعظم مخطوطات هذه الكتب في دار الكتب الظاهرية.

وفاته:

توفي ـ رحمه الله ـ في دمشق سنة ٦٧٢ هـ ودفن بسفح جبل قاسيون.

وصف المخطوطة:

هي رسالة في مجموع يضم عشر رسائل لابن مالك، ورقمه ١٥٩٣، ومؤلف من ١٧٩ ورقة، وهو من وقف المدرسة العمرية، والمجموع أحد مخطوطات دار الكتب الظاهرية، ورسائل المجموع هي:

١ ـ قصيدة في شرح أبنية الأفعال.

٢ ـ إكمال الإعلام بمثلث الكلام.

٣ ـ أبنية الأسماء الموجودة في المفصّل.

---

(١) هو المسجد الأموي بدمشق الذي بناه الوليد بن عبدالملك عام ٨٦ هـ.

(٢) الضرب: العسل الأبيض الغليظ. وقيل: عسل البر (اللسان: ضرب).

٤ ـ الاعتقاد في الفرق بين الظاء والضاد.

٥ ـ أرجوزة فيما يقال بالضاد فيدل على معنى، وبالطاء فيدل على معنى غيره.

٦ ـ ألفاظ متفقة المبنى مختلفة المعنى.

٧ ـ رسالة في الاشتقاق، وفيها مسألة «إن رحمة الله قريب من المحسنين».

٨ ـ قصيدة في ضوابط لغوية.

٩ ـ مثلثات قطرب.

١٠ ـ ما ثلث لفظه واتحد معناه (منظومة أهداها للملك الناصر صلاح الدين).

طول ورقة المخطوطة ١٩ س م، وعرضها ١٣ س م، وعرض الهامش الأيمن ٣ س م، والأيسر ١ س م، وفي كل صفحة ١٧ سطراً. وكتب الرسالة بخط نسخ عادي مقروء، وبالنقش الأسود فقط، ولم يذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ. وقد تأثر أعلى المخطوطة بالرطوبة فتأثرت بعض الكلمات وغمضت. وتقع الرسالة بين الورقة ٧٧ ب ـ ٨٠ أ.

❁ ❁ ❁

[٧٧ ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

عفوك اللهم

مسألة من إملاء الشيخ الإمام العالم جمال الدين أبي عبدالله محمد ابن مالك، رحمه الله تعالى، قوله تعالى: «إن رحمة الله قريب من المحسنين»(١).

فعيل وفعول مشتبهان في الوزن والدلالة على المبالغة والوقوع بمعنى فاعل، وبمعنى مفعول، إلا أن فعيلاً أخف من فعول. فلذلك فاقه بأشياء، منها كثرة الاستغناء به عن فاعل في المضاعف كجليل وخفيف، وصحيح وعزيز وذليل. وإنما حق هذه الصفات أن تكون على زنة فاعل لأنها من فعل يفعل فاستغنى فيها بفعيل. ولاحظ لفعول في ذلك. ومنها اطراد بنائه من فعل كشريف وظريف، وكريم وعظيم، وجميل ونبيل، وليس لفعول فعل يطرد بناؤه منه، ومنها كثرة مجيئه في أسماء الله تعالى كسميع وبصير ونصير، وقدير، وخبير، وعليم، وحكيم، وعزيز، وحكيم، ونجيد، وحميد، وعظيم، وعليّ، وغنيّ، وقويّ، وشهيد، وحفيظ، وحسيب، ورقيب، ولم يجيء فيها فعول إلا رؤوف، وودود، وعفوّ، وغفور، وشكور. وإذا ثبت أنه فائق لفعول في الاستعمال، ولا يليق أن يكون له تبعاً بل الأولى أن يكون الأمر بالعكس أو ينفرد كل منهما بحكم هو به أولى، وهكذا هو الواقع، فإنهم خصّوا فعولاً المفهم معنى فاعل بأن لا تلحقه التاء الفارقة بين المذكر والمؤنث، وأن يشتركا فيه، فيقال رجل صبور وشكور، وامرأة صبور وشكور، وكذلك ما أشبههما إلا ما شذ من عدو وعدوة. فإن قصد بالتاء المبالغة لحقت المذكر والمؤنث، فقيل رجل ملولة وفروقة، وامرأة ملولة وفروقة، ولا يقدم على هذا النوع إلا بنقل، فإن لم يقصد بهذا الوزن معنى فاعل لحقته أيضاً

---

(١) اللسان (رعث) شاة رعوث ورعوثة مرضع، وهي من الضأن خاصة، واستعملها بعضهم في الإبل.

كحلوبة وركوبة ورغوثة[1]، وليس في شيء من هذا إلا النقل. فلما كان لفعيل على فعول من المزيّة ما ذكرته استحق أن يختص بأحوط الاستعمالين وهو التمييز بين المذكر والمؤنث كجميل وجميلة، وصبيح وصبيحة، ووضيء ووضيئة، ومليح ومليحة، وشريف وشريفة. فإن كان فعيل بمعنى مفعول وصحب الموصوف استوى فيه المذكر والمؤنث كرجل قتيل وامرأة قتيل، فإن لم يصحب الموصوف وقصد تأنيثه أنث نحو رأيت قتيلة[2] بني فلان، هذا هو المعروف، وما ورد خلاف ذلك عدّ نادراً وتلطف في توجيهه بما يلحقه بالنظائر ويبعده عن الشذوذ [٧٨ب]، فمن ذلك قوله تعالى: «إن رحمة الله قريب من المحسنين». وفي ستة أقوال:

أحدها: أن فعيلا فيه وإن كان بمعنى فاعل قد جرى مجرى فعيل الذي بمعنى مفعول في عدم لحاق التاء كما جرى هو مجراه في لحاق التاء حين قالوا: خصلة حميدة، وفعلة ذميمة بمعنى محمودة ومذمومة فحملا على جميلة وقبيحة في لحاق التاء، ونظير «إن رحمة الله قريب من المحسنين» قوله تعالى: «قال من يحيي العظام وهي رميم»[3].

الثاني: أنه من باب تأوّل المؤنث بمذكر موافق في المعنى كقول الشاعر:

أرى رجلاً منهم أسيفاً كأنما يضم إلى كشحيه كفا مخضبا[3]

فتأول كفا وهو مؤنث بعضو مذكر صفته كذلك، فكذلك تتأول الرحمة بالإحسان، فيذكر خبرها، وتأول الرحمة بالاحسان أولى من تأول الكف بعضو لوجهين، أحدهما أن الرحمة معنى قائم بالراحم، والإحسان بر الراحم بالمرحوم، ومعنى القرب في البر أظهر منه في

---

(١) في إصلاح المنطق ٣٤٣: وامرأة لعين وجريح وقتيل، فإن لم تذكر المرأة قلت: هذه قتيلة بني فلان، وكذلك مررت بقتيلة. وفي اللسان (قتل) أورد اللحياني أن الكسائي قال: يجوز في هذا (أي في قونث هذه قتيلة بني فلان) طرح الهاء، وفي الأول (أي قولك امرأة قتيل) إدخال الهاء، يعني أن تقول هذه امرأة ونسوة قتلى.

(٢) يس ٣٦ الآية ٧٨.

(٣) البيت للأعشى في ديوانه ٨٩.

الرحمة، الثاني أن ملاحظة الإحسان في الرحمة الموصوفة بالقرب من المحسنين مقابلة للإحسان الذي تضمنه ذكر المحسنين، فاعتبارها يزيد المعنى قوة، واللفظ جزالة فصحت [١٧٩أ] الأولوية. ومن تأول المؤنث بمذكر ما أنشد الفراء من قول الشاعر:

وقائع في مضر تسعة ... وفي وائل كانت العاشرة(١)

فتأول الوقائع بأيام الحروب: فذكر(٢) العدد الجاري عليها فقال تسعة، فلولا ذلك لقال تسع لأن الوقائع مؤنثة. وإذا جاز تأول المذكر بمؤنث في قول من قال جاءته كتابي أي صحيفتي. وفي قول الشاعر:

يا أيها الراكب المزجي مطيته ... سائل بني أسد ما هذه الصوت(٣)

أي الصيحة، مع أنه حمل أصل على فرع، فلأن يجوز تأول مؤنث مذكر لكونه حمل فرع على أصل أحق وأولى(٤).

الثالث: من توجيهات الآية الكريمة أن يكون من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه مع الالتفات إلى المحذوف فكأنه قال: إن مكان رحمة الله قريب من المحسنين، ثم حذف المكان، وأعطى الرحمة إعرابه وتذكيره كما قال الشاعر:

---

(١) البيت في اللسان (يوم) دون عزو. وقال ابن السكيت: العرب تقول الأيام في معنى الوقائع، فقال تسعة لأنه ذهب إلى الأيام.

(٢) لعلّ الأولى أن يقول: فأنّث العدد، ولعلها من الناسخ.

(٣) في اللسان (صوت) البيت لرويشد بن كثير الطائي، وأنثه لأنه أراد به الضوضاء والجلبة على معنى الصيحة أو الاستغاثة. وقال ابن سيده: وهذا من قبيح الضرورة، أعني تذكير المؤنث لأنه خروج عن أصل إلى فرع، وإنما المستجاز من ذلك رد التأنيث إلى التذكير لأن التذكير هو الأصل. ووردت الشطرة الثانية فقط في الضرائر ١٢٨ مع القول إن ابن جني في سر الصناعة قال عندما أنشد قول الشاعر هذا: إنما أنثه لأنه أراد الاستغاثة، وهذا من قبيح الضرورة، أعني تأنيث المذكر لأن التذكير هو الأصل بدلالة أن الشيء مذكر، وهو يقع على المذكر والمؤنث.

(٤) في الخصائص ٢/٤١٥ وتذكير المؤنث واسع جداً لأنه رد فرع إلى أصل، لكن تأنيث المذكر أذهب في التناكر والإغراب وسنذكره، وأردف: وأما تأنيث المذكر فكقراءة «تلتقطه بعض السيارة»، وكقولهم: ما جاءت حاجتك. وكقولهم ذهبت بعض أصابعه، أنث ذلك لما كان بعض السيارة سيارة في المعنى، وبعض الأصابع إصبعاً، ولما كانت (ما) هي الحاجة في المعنى، وأنشد البيت: يا أيها... وقال: ذهب إلى تأنيث الاستغاثة.

يسقون من ورد البريص عليهم   بردى يصفق بالرحيق السلسل(١)

فقال يصفق بالتذكير، وبردى مؤنثة(٢) لأنه أراد ماء بردى، ومثل هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم مشيراً إلى الذهب والحرير: «هذان حرام على ذكور أمتي»(٣) فقال حرام بالإفراد، والمخبر عنه في اللفظ اثنان لأنه أراد استعمال هذين حرام.

[٧٩ب] الرابع: من توجيهات تذكير خبر الرحمة أن يكون من باب حذف الموصوف. وإقامة الصفة مقامه، كأنه قال إن رحمة الله شيء قريب من المحسنين، أو لطف أو بر أو إحسان أو نحو ذلك، والحذف للموصوف، وإقامة صفته مقامه سائغ. ومنه قول الشاعر:

قامت تبكيه على قبره   من لي من بعدك يا عامر(٤)

تركتني في الدار ذا غربة   قد خاب من ليس له ناصر

أراد تركتني شخصا أو إنسانا ذا غربة، ولولا ذلك لقال ذات غربة، ومثله قول الآخر:

---

(١) البيت لحسان بن ثابت في ديوانه ١٢٢، وأما في الخزانة ٢/ ٢٤١، ومنتخبات في أخبار اليمن ٦ فهي (كأساً يصفق)، وفي طبقات فحول الشعراء ٢١٨ (خمرا يصفق).

(٢) في شرح ابن عقيل ٤/ ٩٥ في باب التأنيث: فأما المقصود (أي ألف التأنيث) فلها أوزان مشهورة، وأوازان نادرة، فمن المشهورة. . . . . ومنها فعلى اسماً كبردى لنهر بدمشق.

(٣) صيغة الحديث في سنن أبي داوود ٤/ ٣٣٠ برقم ٤٠٥٧، وفي سنن النسائي ٨/ ١٦٠ «إن هذين حرام على ذكور أمتي»، وفي سنن الترمذي ٦/ ٤٣ برقم ١٧٢٠/ «حُرِّمَ لباس الحرير والذهب على ذكور أمتي وأحل لإناثهم». وفي سنن ابن ماجه ٢/ ١١٨٩ ورقم ٣٥٩٢ «إن هذين حرام على ذكور أمتي حلّ لإناثهم».

(٤) البيتان في سمط اللآلي ١/ ١٧٤، ومجاز القرآن ٢/ ٧٦، وأمالي المرتضى ١/ ٧١، والبلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث ٦٥، واللسان (عمر) وقد سبقها عبارة: وقفت أعرابية على قبر ابنها.

وورد البيت الأول فقط منسوباً لأعرابية في العقد الفريد ٣/ ٢٥٩ على النحو التالي:

أقمت أبكيه على قبره   في الدار لي وحشة يا عامر

ونسبه المحكم في ٢/ ١٠٩ للأعشى، وليس في ديوانه.

فلو أنك في يوم الرخاء سألتني   فراقك لم أبخل وأنت صديق(١)

أراد وأنت شخص أو إنسان. وعلى مثل هذا حمل سيبويه قولهم للمرأة حائض وطامث فقال: كأنهم قالوا شيء حائض، وشيء طامث.

الخامس: من التوجيهات أن يكون من باب اكتساء المضاف حكم المضاف إليه إذا كان صالحاً للحذف، والاستغناء عنه بالثاني، والمشهور في هذا تأنيث المذكر لإضافته إلى مؤنث على الوجه المذكور(٢) كقول الشاعر:

مشين كما اهتزت رماح تسفهت   أعاليها مَرُّ الرياح النواسم(٣)

فقال تسفهت، والفاعل مذكر لأنه اكتسى تأنيثا من الرمال إذ [١٨٠أ] الاستغناء بها عنه جائز، ومثله قول الآخر:

بغي النفوس معيدة نعماءها   نقماً وإن عمهت وطال غرورها(٤)

فأنث خبر البغي لإضافته إلى النفوس مع الصلاحية للاستغناء بها عنه، وإذا كانت الإضافة على الوجه المذكور تعطي المضاف تأنيثاً لم يكن له، فلأن تعطيه تذكيراً لم يكن له كما في الآية الكريمة أحق وأولى لأن التذكير أولى، والرجوع إليه أسهل من الخروج عنه.

السادس: من التوجيهات أن يكون من الاستغناء بأحد المذكورين لكون الآخر تبعاً له ومعنى من معانيه، ومنه في أحد الوجوه قوله

---

(١) البيت دون عزو في شرح شواهد المغني ١٠٥، وشرح ابن عقيل ١/ ٣٨٤ برقم ١٠٥ واللسان (صدق) بلفظ (طلاقك).

(٢) أورد الطبري في تفسيره: ١٥/ ٥٦٧: وذكر عن الحسن البصري أنه قرأ: «تلتقطه بعض السيارة» بالتاء. . . . وكأن الحسن ذهب بتأنيثه «بعض السيارة» أن فعل بعضها فعلها، والعرب تفعل ذلك في خبر كان عن مضاف إلى مؤنث يكون الخبرَ عن بعضه خبراً عن جميعه، كقول جرير:

أرى مر السنين أخذن مني   كما أخذ السرار من الهلال

(٣) البيت لذي الرمة في ديوانه ٦١٦، وكتاب سيبويه ١/ ٥٢، ٦٥، واللسان (سفه).

(٤) لم أهتد لقائل البيت فيما رجعت إليه من مظان.

تعالى: «فظلت أعناقهم لها خاضعين»[1]، فاستغنى بخبر الأعناق عن خبر أصحابها[2]، ويمكن أن يكون هذا من قوله تعالى: «والله ورسوله أحق أن يرضوه»[3]، على إعادة الضمير إلى الله، وكون الأصل والله أحق أن يرضوه ورسوله، كذلك فاستغنى بخبر الله لأن إرضاء الله إرضاء رسوله، فعلى هذا يكون الأصل في الآية الكريمة إن رحمة الله وهو قريب من المحسنين، فاستغنى بخبر المحذوف عن خبر الموجود، وسوّغ ذلك ظهور المعنى. فهذا منتهى ما حضرني من الكلام على قوله تعالى: «إن رحمة الله قريب من المحسنين».

---

(١) الشعراء ٢٦ الآية ٤ وتمامها: «إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين»

(٢) لعل الأولى أن تكون العبارة على النحو التالي: فاستغني عن خبر الأعناق بخبر أصحابها. وفي تفسير القرطبي ١٣/٨٩ ـ ٩٠: «فظلت أعناقهم، أي ستظل أعناقهم، لها خاضعين»
قال مجاهد: أعناقهم كبراؤهم. وقال النحاس: ومعروف في اللغة يقال: جاء في عنق من الناس أي رؤساء منهم. أبوزيد والأخفش: فـ«أعناقهم» جماعاتهم. يقال: جاءني عنق من الناس أي جماعة، وقيل: إنما أراد أصحاب الأعناق فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وخاضعين وخاضعة هنا سواء.
وفي تفسير البيضاوي ٣/٧: «فظلت أعناقهم لها خاضعين» منقادين، وأصله فظلوا لها خاضعين، فأقحمت الأعناق لبيان موضع الخضوع، وترك الخبر على أصله. وقال الشهاب: منقادين أي أن الخضوع هنا مجاز أو كناية عن الانقياد والإذعان. ولما كان (خاضعين) لجمع من يعقل، والأعناق ليست كذلك حملها مقحمة، والأولى أن يقال إنها اكتسبت التذكير وصفات العقلاء من المضاف إليه. ولما كان الخضوع وضدّه يظهر في الرأس والعنق جعله محله لأنه يتراءى قبل التأمل أنه هو الخاضع دون صاحبه وقال العكبري في إعراب القرآن ١٦٦: قوله تعالى: «خاضعين» إنما جمع جمع المذكر لأربعة أوجه: أحدها أن المراد بالأعناق عظماؤهم، والثاني أنه أراد أصحاب أعناقهم، والثالث أنه جمع عنق من الناس وهم الجماعة وليس المراد الرقاب، والرابع أنه لما أضاف الأعناق إلى المذكر وكانت متصلة بهم في الخلقة أجرى عليها حكمهم. وفي اللسان (عنق) الأعناق: الرؤساء. العنق: الجماعة الكثيرة من الناس.
وقال الشاعر يخاطب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب:

أبلغ أمير المؤمنين ... أخا العراق إذا أتيتا
أن العراق وأهله ... عنق إليك فهيت هيتا

(٣) التوبة ٩ الآية ٦٢، وتمامها: «يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله أحق أن يرضوه إن كانوا مؤمنين».

ابن هشام[1]

٧٠٨ - ٧٦١ هـ = ١٣٠٩ - ١٣٦٠ م

نسبه ونشأته:

يطلق هذا الاسم على عدد من العلماء، منهم ابنه محب الدين محمد، وحفيده أحمد بن عبدالرحمن، وأبو محمد عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري البصري صاحب كتاب السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام. وأما العالم الذي نعنيه فهو عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن هشام، جمال الدين، وقد ولد على أغلب الظن في القاهرة سنة ٧٠٨ هـ.

نشأ ابن هشام بين أسرة لم يعرف لها شأن يذكر عند أرباب التراجم والتاريخ، إلا أنه نشأ نشأة علمية فصار علماً يشار اليه، وعالماً يعتمد عليه ـ ولا أدل على هذا من قول ابن خلدون عنه: ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه.

وقد لزم ابن هشام عبدالملك بن عبدالعزيز المعروف بابن المرحّل، وتلا علي محمد بن محمد بن محمد بن نمير بن السرّاج الكاتب المجوّد المقرىء، وسمع على أبي حيان أثير الدين محمد بن يوسف بن علي الأندلسي النحوي ديوان زهير بن أبي سلمى، وحضر دروس التاج التبريزي، وقرأ على التاج الفاكهي، وأخذ الحديث عن ابن جماعة، وتفقّه للشافعي ثم تحنبل فحفظ مختصر الخرقي أقل من أربعة أشهر، وكان ذلك قبل وفاته بخمس سنين.

---

(١) أوجزت في الترجمة لشهرة المؤلف وبما يتناسب مع البحث. وللمزيد يرجع إلى: الدرر الكامنة ٢/ ٣٠٨، النجوم الزاهرة ١٠/ ٣٣٦، بغية الوعاة ٢/ ٦٨، مفتاح السعادة ١/ ١٥٩، روضات الجنات ٥/ ١٣٠، معجم المطبوعات ٢٧٣، ابن هشام: آثاره ومنهجه النحوي لعلي فودة نيل، معاني الحروف بين ابن هشام والرماني للدكتور عباس الترجمان.

كان ابن هشام قبلة عشاق العلم والأدب لنشاطه العلمي وعطائه الغزير في شتى العلوم والفنون، ولا سيما النحو والصرف. وكان من تلاميذه ابنه محب الدين محمد، ومحمد بن علي بن مسعود الطرابلسي، محب الدين، المعروف بابن الملاّح، ونور الدين علي بن أبي بكر بن أحمد البالسي المصري النحوي، وأبوالفضل محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن القاسم بن عبدالله النويري قاضي مكة وخطيبها، وجمال الدين الأميوطي، وابن الفرات، وابن الملقن، وغيرهم.

مؤلفاته:

لابن هشام مؤلفات كثيرة تنيف عن خمسة وثلاثين، منها:

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عمدة الطالب في تحقيق تعريف ابن الحاجب، شذور الذهب في معرفة كلام العرب، قطر الندى وبلّ الصدى، التذكرة، القواعد الكبرى، الجامع الكبير، الإعراب عن قواعد الإعراب، المباحث المرضيّة المتعلقة بمن الشرطية، موقد الاذهان وموقظ الوسنان، وغيرها. وله في دار الكتب الظاهرية بعض الرسائل المخطوطة، ومنها هذه الرسالة في قوله تعالى: «إن رحمة الله قريبٌ من المُحسنين».

وفاته:

توفي ـ رحمه الله ـ في القاهرة سنة ٧٦١ هـ ودفن بمقابر الصوفية.

وصف المخطوطة:

تقع الرسالة ضمن مجموع في الطب رقمه ٣١٤٢، وهو من وقف المدرسة العمرية، وأحد مخطوطات دار الكتب الظاهرية. ويتألف المجموع من كتاب ورسالتين هي:

١ ـ كتاب شرح الكليات للإمام فخر الدين الرازي.

٢ ـ رسالة لابن هشام حول قوله تعالى: «إن رحمة الله قريبٌ من المحسنين».

٣ ـ رسالة لابن هشام بعنوان (فوح الشذا بمسألة كذا).

ويتألف المجموع من ٨٧ ورقة، طول الواحدة ٢٤ سم، وعرضها ١٧,٥ سم، وفي كل صفحة ٢٤ سطراً، وعرض الهامش الأيمن ٣ سم، والأيسر ١سم. وكتبت الرسالة بالنقش الأسود فقط، وبخط نسخ عادي مقروء، ولم يذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ. وحالة المخطوطة جيدة. وتقع الرسالة بين الورقة ٨١ب ـ ٨٣ب.

[٨١ ب] بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله

قال الشيخ الإمام

العالم العلامة، شيخ النحاة والأدباء، وحيد دهره وفريد عصره، جمال الدين عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري النحوي تغمده الله برحمته، وأسكنه بحبوحة جنته، قال الله تعالى وهو أصدق القائلين: «إنّ رحمة اللّه قريبٌ من المحسنين»(١). في هذه الآية الكريم سؤال مشهور، الأدب في إيراده وإيراد أمثاله أن يقال: ما الحكمة في كذا؟ تأدباً مع كتاب الله تعالى. فيقال: ما الحكمة في تذكير (قريب) مع أنه صفة مخبر بها عن المؤنث وهو الرحمة، مع أن الخبر الذي هذا شأنه يجب فيه التأنيث؟ تقول: هند كريمة وظريفة، ولا تقول كريم ولا ظريف. وإنما بيّنت كيفية السؤال لأنني وقفت على عبارة شنيعة لبعض المفسرين في تقرير السؤال أنكرتها. اللهم ألهمنا الأدب مع كلامك، ولا تردّنا على أعقابنا بأهوائنا، وحسن السؤال نصف العلم.

---

(١) الأعراف ٧، الآية ٥٦ وتمامها: «ولا تُفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً، إن رحمة الله قريب من المحسنين».

وقد أجاب العلماء، رحمهم الله تعالى، بأوجه، تتبعتها فوقفت منها على أربعة عشر وجهاً، منها قوي وضعيف، وكلٌ مأخوذ من قوله ومتروك، ونحن نسرد ذلك بحول الله تعالى وقوته، متتبعين له بالتصحيح أو[1] الإبطال بحسب ما يظهره الله تعالى، والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل.

الوجه الأول: أن الرحمة في تقدير الزيادة، والعرب قد تزيد المضاف، قال الله سبحانه: «سبّح اسم ربك الأعلى»[2] أي سبّح ربك. ألا ترى أنه لا يقال في التسبيح: سبحان اسم ربي، إنما يقال: سبحان ربيّ، والتقدير إن الله قريب. فالإخبار في الحقيقة، إنما هو عن الاسم الأعظم، إن الله قريب من المحسنين. قلت: وهذا الوجه لا يصح عند علماء البصرة، رحمهم الله تعالى، لأن الأسماء لا تزاد في رأيهم، وإنما تزاد الحروف. وأما سبح اسم ربك الأعلى فلا يدل على ما قالوه لاحتمال أن يكون المعنيَ من أسمائه مما لا يليق بها معنى، فلا يجري عليه أسماء لا تليق بكماله، أولا تجري عليه أسماء غير مأذون فيها شرعاً، وهذا أحد التفسيرين في الآية الكريمة. وإذا أمكن الحمل على محمل صحيح لا زيادة فيه وجب الإذعان له لأن الأصل عدم الزيادة.

• • •

(١) في الأصل: بالتصحيح والإبطال، ولعل سقوط الهمزة من سهو الناسخ.
(٢) الأعلى ٨٧، الآية ١.

الثاني: أن ذلك على حذف مضاف، أي أنّ مكان رحمة الله قريب، فالإخبار في الحقيقة إنما هو عن المكان، ونظيره قوله، صلى الله عليه وسلم، مشيراً إلى الذهب والفضة: «إن هذين حرامٌ»(1)، وكذلك قول حسان ابن ثابت، رضي الله عنه:

يسقون من ورد البريص عليهم ... بردى يصفّق بالرحيق السلسل(2)

أي ماء بردى، فلهذا قال (يصفّق) بالتذكير مع أن (بردى) مؤنثة(3)، انتهى. وهذا المضاف الذي قدّره في غاية البعد، والأصل عدم الحذف، والمعنى مع ترك هذا المضاف أحسن منه مع وجوده.

• • •

---

(1) الحديث على النحو التالي: «إن هذين حرامٌ على ذكور أمتي» في سنن أبي داوود ٤/ ٣٣٠ ورقم ٤٠٥٧ في كتاب اللباس، وفي سنن النسائي ٨/ ١٦٠ في باب تحريم الذهب على الرجال. وفي سنن الترمذي ٦/ ٤٣ ورقم ١٧٢٠: «حُرِم لباس الحرير والذهب على ذكور أمتي وأحل لإناثهم». وفي سنن ابن ماجة ٢/ ١١٨٩ ورقم ٣٥٩٥ في باب لبس الحرير والذهب للنساء: «إن هذين حرام على ذكور أمتي حلٌّ لإناثهم».

(2) ديوان حسان ١٢٢، وأما في الخزانة ٢/ ٢٤١. ومنتخبات في أخبار اليمن ٦ (كأنما يصفّق) وفي طبقات فحول الشعراء ٢١٨ (خمراً يصفّق).

وقال الزمخشري في شرح المفصل ٢/ ٢٥ في مبحث حذف المضاف: وكما أعطوا الثابت حق المحذوف في الإعراب فقد أعطوه حقه في غيره. قال حسان:

يسقون من ورد البريص عليهم ... بردى يصفّق بالرحيق السلسل

فذكّر الضمير في يصفّق حيث أراد ماء بردى.

(3) في شرح ابن عقيل ٤/ ٩٥ في باب التأنيث: فأما المقصورة (أي ألف التأنيث) فلها أوزان مشهورة، وأوزان نادرة. فمن المشهورة.....، ومنها فعلى اسماً، كبردى لنهر بدمشق.

الثالث: أنه على حذف الموصوف [٨٢أ] أي أن رحمة الله شيء قريب[1] كما قال الشاعر:

قامت تبكيه على قبره | من لي من بعدك يا عامر[2]
تركتني في الدار ذا غربة | قد ذلّ مَن ليس له ناصر

أي تركتني في الدار شخصاً ذا غربة، وعلى ذلك قول سيبويه: قولهم امرأة حائض أي شخص ذو حيض، وقول الشاعر أيضا:

فلو أنك في يوم الرّخاء سألتني | طلاقك لم أبخل وأنت صديق[3]

أي وأنت شخص صديق. وهذا القول في الضعف كالذي قبله، بل هو أشد منه ضعفاً، لأن تذكير صفة المؤنث باعتبار إجرائها على موصوف مذكر محذوف شاذ، منزّه كتاب الله، سبحانه وتعالى[4] عنه، ثم الأصل عدم الخوف[5].

الخامس: أن العرب تعطي المضاف حكم المضاف إليه في التذكير والتأنيث إذا صح الاستغناء عنه. فمثال إعطائه حكمه في التأنيث

---

(١) قال الزمخشري بهذا التأويل في الكشاف ٢/ ٨٧ في شرحه الآية الكريمة: وإنما ذكّر (قريب) على تأويل الرحمة بالرحم أو الترحم، أو لأنه صفة موصوف محذوف، أي شيء قريب.

(٢) البيتان دون عزو في البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث ٦٥، وفي سمط اللآلي ١/ ١٧٤ واللسان (عمر). وقال ابن الأنباري إن الأعرابية قالت ذا غربة ولم تقل ذات غربة لأن المرأة في المعنى انسان. والبيت الأول في العقد الفريد ٣/ ٢٥٩:

أقمت أبكيه على قبره | في الدار لي وحشة يا عامر

وورد الأول منسوباً للأعشى في المحكم ٢/ ١٠٩، وليس في ديوانه.

(٣) البيت في اللسان (صدق) دون عزو، وكذلك في شرح شواهد المغني ١٠٥، وفي شرح ابن عقيل ١/ ٣٨٤ برقم ١٠٥.

(٤) في تفسير الإمام البيضاوي ١٥٨: «وتذكير قريب لأن الرحمة بمعنى الرحم، أو لأنه صفة محذوف، أي أمر قريب».

(٥) في المخطوطة قوس صغيرة نحو اليسار نوحي بأن الناسخ قد توهم أنه سها عن الوجه الرابع، وقد أشرنا لذلك في المقدمة.

قولهم: قُطعت بعض أصابعه، فأعطوا البعض حكم الجمع المضاف إليه في التأنيث، ومنه القراءة الشاذة «تلتقطه بعض السيّارة»[1]، ومثال إعطائه حكمه في التذكير قوله:

إنارة العقل مكسوفٌ بطوع هوىً[2]،

ومنه الآية الكريمة. انتهى. وهذا الوجه قال فيه أبوعلي الفارسي في تعاليقه على كتاب سيبويه، رحمهما الله تعالى، ما نصّه هذا التقدير. والتأوّل في القرآن يعد كالفاسد، إنما يجوز هذا في ضرورة الشعر[3].

السادس: أن فعيلاً بمعنى مفعول، فيستوي فيه المذكر والمؤنث كرجل جريح وامرأة جريحة، نقل هذا الوجه أبوالبقاء في إعرابه[4]،

---

(١) يوسف ١٢ الآية ١٠ وبزمانها «قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف والقوه في غيابة الجب يلتقطه بعض السيارة ان كنتم فاعلين». في الخصائص ٢/ ٤١١ ـ ٤٣٥ في فصل (الحمل على المعنى): اعلم أن هذا الشرج غور من العربية بعيد، ومذهب نازح فسيح قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثورا ومنظوما كتأنيث المذكر وتذكير المؤنث... وأما تأنيث المذكر فقراءة من قرأ «تلتقطه بعض السيّارة»، وكقولهم: ما جاءت حاجتك، وكقولهم ذهبت بعض أصابعه، أنّث ذلك لما كان بعض السيارة سيارة في المعنى، وبعض الأصابع إصبعاً ولمّا كانت (ما) هي الحاجة في المعنى. وفي تفسير الطبري ١٢/ ٥٦٧: وذكر عن الحسن البصري أنه قرأ «تلتقطه بعض السيارة» بالتا.. وكأن الحسن ذهب في تأنيثه «بعض السيارة» أن فعل بعضها فعلُها، والعرب تفعل ذلك في خبر كان عن مضاف إلى مؤنث يكون الخبر عن بعضه خبرا عن جميعه كقول جرير:

أرى مرّ السنين أخذن مني كما أخذ السرار من الهلال

(٢) البيت دون عزو في شرح شواعد المغني ٨٨١، وتمامه: وعقلٌ عاصي الهوى يزداد تنويرا.

(٣) قال الإمام محمود شكري الألوسي في (الضرائر) ١٣٠ تحت (تنبيه): ما ذكرنا من ان تذكير المؤنث وتأنيث المذكر من الضرائر موافق لما ذهب إليه الشيخ أبوسعيد في كتابه (لسان العرب في فنون الأدب) ومن وافقه على ذلك. وجمهور النحاة على خلافه فإنهم ذهبوا إلى أن المضاف يكتسب من المضاف إليه أموراً كثيرة منها التذكير والتأنيث... وادّعوا ورود ذلك في الكلام الفصيح نحو: «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً» ونحو «تلتقطه بعض السيارة».

(٤) في إعراب القرآن ١/ ٢٧٦: «قريب» إنما لم تؤنث... وقيل هو فعيل بمعنى مفعول، كما قالوا: لحية دهين. وكفٌ خضيب. وكذلك قال الزمخشري في الكشاف ٢/ ٨٧ «إن رحمة الله قريب»... أو على تشبيهه بفعيل الذي هو بمعنى مفعول، كما شبه ذاك به فقيل: قتلاء وأسراء.

وأقرّ قائله عليه وهو خطأ فاحش لأن فعيلاً هنا ليس بمعنى مفعول.

السابع: أن فعيلاً بمعنى فاعل قد تشبّه بفعيل بمعنى مفعول فيمنع من التاء في المؤنث، كما قد يشبهون فعيلا بمعنى مفعول بمعنى فاعل فيخففون التاء، فالأول كقوله سبحانه وتعالى: «قال من يحيي العظام وهي رميم»(١) ومنه «إن رحمة الله قريبٌ»، والثاني كقولهم: خصلة ذميمة، وصفة حميدة حملاً على قوله قبيحة وجميلة.

الثامن: أن العرب قد تخبر عن المضاف إليه، ويتركون المضاف كقوله سبحانه «فظلّت أعناقهم لها خاضعين»(٢)، فخاضعين خبر عن الضمير المضاف إليه الأعناق، لا عن الأعناق. ألا ترى أنك لو قلت: الأعناق خاضعون، لم يجز لأن جمع المذكر السالم إنما يكون من صفات العقلاء، لا تقول أيد طويلون، ولا كلاب نابحون، انتهى. ولعل هذا القول يرجع الى القول بالزيادة، وقد بيّنا ما عليه. وقد قيل إن المراد بالأعناق في هذه الآية الكريمة الرؤساء، وقيل الجماعة، وإنه يقال: جاء زيد في عنق من الناس، أي في جماعة(٣).

التاسع: الرحمة والرحم متقاربان لفظاً، وهذا واضح، ومعنى بدليل النقل عن أئمة اللغة، فأعطي أحدهما حكم الآخر. وهذا القول ليس بشيء لأن الوعظ والموعظة والعظة تتقارب أيصاً فينبغي أن يجيز هذا القائل أن [٨٢ب] يقال موعظة نافع، وعظة حسن، وكذلك الذّكر والذكرى، فينبغي أن يقال ذكرى نافع كما يقال ذكر نافع.

---

(١) يس ٣٦ الآية ٧٨ وتمامها: «وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم».

(٢) الشعراء ٢٦، الآية ٤ وتمامها: «إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين».

(٣) قال العكبري في إعراب القرآن ١٦٦: قوله تعالى: خاضعين: إنما جُمع المذكر لأربعة أوجه، أحدها أن المراد بالأعناق عظماؤهم، والثاني أنه أراد أصحاب أعناقهم، والثالث أنه جمع عنق من الناس وهم الجماعة وليس المراد الرقاب، والرابع أنه لما أضاف الأعناق إلى المذكر كانت متصلة بهم في الخلقة أجرى عليها حكمهم.

العاشر: أن فعيلاً هنا بمعنى النسب، فقريب معناه ذات قرب، كما يقول الخليل في حائض: إنـه بمعنى ذات حيض[1]، وهذا أيضا باطل لأن استعمال الصفات على معنى النسب مقصور على أوزان خاصة، وهي فعال وفعل وفاعل.

الحادي عشر: أن فعيلاً مطلقاً يشترك فيه المذكر والمؤنث، حكى ذلك ابن مالك عن بعض من عاصره، وهذا القول من أفسد ما قيل لأنه خلاف الواقع في كلام العرب، يقولون: امرأة ظريفة، وامرأة عليمة ورحيمة، ولا يجوز التذكير في شيء من ذلك، وهذا قال أبوعثمان المازني في قوله سبحانه: «وما كانت أمك بغيّا»[2] إنه فعول بغوي، ثم قلبت الواو ياء، والضمة كسرة، وأدغمت الياء في الياء.

فأما قول الشاعر:

فتـور القيـام قطيـع الكـلام تفترّ عـن ذي غـروب خصر[3]

فالجواب عنه من أوجه: أحدهما أنه نادر، والثاني أن أصله قطيعة ثم حذفت التاء للإضافة كقوله سبحانه: «وإقام الصلاة»[4]، وأصله وإقامة الصلاة والإضافة مجوزة لحذف التاء كما توجب حذف النون والتنوين، نص على ذلك غير واحد من القراء. الثالث أنه جاز لمناسبة قوله فتور، ألا ترى أن فتوراً فعول، وفعول يستوى فيه المذكر والمؤنث.

---

(١) ذكر العكبري في إعراب القرآن ٢٧٦: قوله تعالى «قريب» إنما لم تؤنث لأنه.... وقيل هو على النسب أي ذات قرب، كما يقال امرأة طالق.

(٢) مريم ٢٤ الآية ٢٨ وتمامها: «يا أخت هرون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغياً».

(٣) البيت لامرىء القيس في ديوانه ١٥٧.
فتور القيام: ليست بوثابة في قيامها. قطيع الكلام: أي نزرة الكلام قليلة.
الغروب: حدّة الأسنان. خصر: بارد أي تبتسم ولا تضحك ضحكاً.

(٢١) النور ٢٤ الآية ٣٧، وتمام الآية: «رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار».

الثاني عشر: أنهم يقولون فلانة قريب من كذا، يفرّقون بذلك بين قريب من المعنى النسب، وقريب من قرب المسافة. فإذا قالوا هي قريبة فلان فمعناه قرب المسافة، وإذا قالوا قريب فمعناه من القرابة، وهذا القول عندي باطل لأنه مبنيّ على أن يقال في القرب النسبي: فلان قريب، وقد نصّ الناس على أن ذلك خطأ، وأن الصواب بأن يقال: فلان ذو قرابتي[1] كما قال:

يبكي القريب غريباً ليس يعرفه   وذو قرابته في الحي مسرور[2]

الثالث عشر: أن هذا من تأويل من يقدّر لطف الله قريب، ومن مجيء ذلك في العربية قول الشاعر:

---

(١) في الصحاح (قرب) وقوله تعالى: «إن رحمة الله قريب» ولم يقل قريبة لأنه أراد بالرحمة الإحسان، ولأن ما لا يكون تأنيثه حقيقياً جاز تذكيره. وقال الفراء: إذا كان القريب في معنى المسافة يذكر ويؤنث، وإذا كان في معنى النسب يؤنث بلا اختلاف بينهم، تقول هذه المرأة قريبتي أي ذات قرابتي. وفي اللسان (قرب) قال تعالى: «وما يُدريك لعلّ الساعة قريب»، ذكّر قريباً لأن تأنيث الساعة غير حقيقي. وفي المصباح المنير (قرب) قال أبوعمرو بن العلاء: للقريب في اللغة معنيان: أحدهما قريب قرب فيستوي فيه المذكر والمؤنث، يقال زيد قريب منك وهند قريب منك، لأنه من قرب المكان والمسافة، فكأنه قيل هند موضعها قريب، ومنه «إن رحمة الله قريب من المحسنين»، والثاني قريب قرابة فيقال هند قريبة وهما قريبتان. وقال الخليل: القريب والبعيد يستوي فيهما المذكر والمؤنث والجمع، وقال ابن الأنباري: قريب مذكر موحّد، تقول: هند قريب والهندات قريب لأن المعنى الهندات مكان قريب. وفي تفسير الطبري ١٢/ ٤٨٧ «إن رحمة الله قريب من المحسنين».... ذكّر قوله «قريب» وهو من غير الرحمة، والرحمة مؤنثة لأنه أريد به القرب في الوقت لا في النسب. والأوقات بذلك المعنى إذا وقعت أخباراً للأسماء أجرتها العرب مجرى الحال فوحدتها مع الواحد والاثنين والجميع، وذكّرتها مع المؤنث فقال: كرامة الله بعيد من فلان وهي قريب من فلان. وفي المخصص ١٦/ ١٦٠ يقال: هند قريب مني، وكذلك الاثنان والجمع فيوحّد ويذكر لأن قولك هي قريب مني مكانها قريب مني، وبعيد كقريب في الإفراد والتذكير. وقد يجوز قريبة وبعيدة إذا بنيتهما على الفعل، وإذا أردت قرابة النسب ولم ترد قرب المكان ذكّرت مع المذكر وأنثت مع المؤنث.

(٢) البيت في اللسان (دهر) مع ثلاثة أبيات لعثير بن لبيد العذري، وقيل لحريث بن جبلة العذري «يبكي عليه غريب....».

أرى رجلاً منهم أسيفاً كأنّما   يضمُّ إلى كشحيه كفاً مخضّبا[1]

فأوّل الكف على معنى العضو، وهذا الوجه باطل لأنه إنما يقع هذا النحو في الشعر، وقد قدّمنا أنه لا يقال موعظة حسن، إنما يقال كما قال سبحانه «الموعظة الحسنة»[2]، هذا مع أن الموعظة بمنزلة الوعظ في المعنى، وهذا يقاربه في اللفظ، وأما البيت الذي أنشدوهُ فنصّ النحاة على أنه ضرورة شعر، وما هذه سبيله لا يخرّج عليه كتاب الله تعالى.

الرابع عشر: أن المراد بالرحمة هنا المطر[3]، والمطر مذكر، وهذا القول يؤيده عندي ما يتلوه من قوله سبحانه «وهو الذي يُرسلُ بُشراً بين يدي رحمته»[4]. وهذه الرحمة هي المطر، فهذا تأنيث معنوي، إلا أنه قد يعترض عليه من أوجه، أحدها أن يقال لو كانت الرحمة الثانية هي الرحمة [١٨٣أ] الأولى لم تذكر ظاهرة لأن هذا موضع الضمير. فإن قيل إن ذلك ليس بواجب قلت نعم، ولكنه يقتضي الظاهر، وبهذا التقدير يصحّ الترجيح. الثاني أنه إذا أمكن الحمل على العام وهو مطلق الرحمة لا يعدل إلى الخاص. لا يقال إذا لم يكن للتذكير وجه إلا الحمل على الخاص، كالتذكير هنا لأنا نقول هذا، إنما يقال إذا لم يكن

---

(١) البيت للأعشى في ديوانه ٨٩.

(٢) النحل ١٦ الآية ١٢٦ وتمامها: «ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين».

(٣) قال الأخفش الأوسط في معاني القرآن ٢/ ٣٠٠: «إن رحمة الله قريب من المحسنين»، فذكّر قريب وهي صفة الرحمة، وذلك كقول العرب ريح خريق وملحفة جديد وشاة سديس، وإن شئت قلت تفسير الرحمة ها هنا المطر ونحوه فلذلك ذكّر كما قال: «وإن كان طائفة منكم آمنوا»، فذكّر لأنه أراد الناس. وقال بهذا التأويل الطبري في تفسيره (١٢/ ٤٨٧) وفي إعراب القرآن للعكبري ٢٧٦: .... قوله تعالى: «قريب» إنما لم تؤنث لأنه أراد المطر.
وفي الخصائص ٢/ ٤٣٥: وقالوا في قوله سبحانه: «إن رحمة الله قريب من المحسنين» الأعراف/ ٥٦ إنه أراد بالرحمة هنا المطر.

(٤) الأعراف ٧ الآية ٥٧ وتمامها: «وهو الذي يُرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلّت سحاباً ثقالاً سُقناه لبلد ميّت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كلّ الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون».

للتذكير وجه إلا الحمل على إرادة المطر كما ذكرت، وليس الأمر هنا كذلك. الثالث أن الرحمة هي المطر لا تختص بالمحسنين لأن الله تعالى تكفّل برزق العباد طائعهم وعاصيهم. وأما الرحمة التي هي الغفران والتجاوز فإنها تختص في خطاب الشرع بالمحسنين المطيعين وإن كانت غير موقوفة عليهم لا شرعاً ولا عقلاً عند أهل الحق، إلا أن ذلك يذكر على سبيل التنشيط للمطيعين، والتخويف للعاصين، وهذا فيه لطف وقلما ينتبه له إلا الأفراد. ومن ثم زلت أقدام المعتزلة، فإنهم يجدون في خطاب الشارع ما يقتضي بظاهره تخصيص الغفران والتجاوز والإحسان بالمطيعين فينفون رحمة الله عن أصحاب العصيان فيحجّرون واسعا. إنهم يقسمون رحمة ربك، والله يختص برحمته من يشاء، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. هذا الذي فطرنا الله عليه من حسن الاعتقاد، وإياه نسأل الوفاة عليه بمنّه وكرمه. وهذا الوجه يمكن الجواب عنه بأنه كما جاز تخصيص الخطاب بالغفران بالمحسنين على سبيل الترغيب، كذلك يجوز تخصيص المطر الذي هو سبب الأرزاق بهم ترغيباً في الإحسان. الرابع أنك لو قلت إن مطر الله قريب لوجدت هذه الإضافة تمجها الأسماع وتنبو عنها الطباع بخلاف إن رحمة الله فدلّ على أنه ليس بمنزلته في المعنى، وهذا الوجه يمكن الجواب عنه بأمرين، أحدهما أن يقال لا ندعي أن الرحمة بمعنى المطر بل إن مجموع رحمة الله استعمل مراداً به المطر، والثاني أن المطر معلوم أنه من جهة الله سبحانه، فإضافة إليه كأنها غير مفيدة بخلاف قولك رحمة الله، فإن الرحمة عامة، فإن للعباد رحمة خلقها الله سبحانه يتراحمون بها بينهم، فإذا أضيفت الرحمة إليه سبحانه أضاف أنه ليس المقصود الرحمة المضافة إلى العباد، ونظيره أنك تقول كلام الله، لأن الكلام عام، ولا تقول قرآن الله لأنه خاص بكلام الله سبحانه. والإنصاف أن يقال في هذا القول إنه لا يخلو أمر قائله من أمرين، وذلك لأنه إما أن يدعي أن الرحمة لفظ مشترك بين المطر وغيره، وأنه موضوع بالأصالة للمطر كما أنه موضوع لغيره بالأصالة، أو يدعي أنه

موضوع لغير المطر بطريق الأصالة ثم يتجوّز به عن الرحمة، فإن ادُّعي الأول فقد يمتنع ذلك بأن الذهن إنما يتبادر عند إطلاق الرحمة إلى غير الر، والمشترك إنما حقه أن يكون على الاحتمال بالبيّنة إلى معنييه أو معانيه لا يكون أحدهما أولى من غيره، وإنما يتعينّ المراد بالقرينة، ثم إنّا لا نجد أهل اللغة [٨٣ب] يتكلمون على الرحمة يقولون: ومن معانيها المطر، فلو كانت موضوعة له لذكروها كما يذكرون معاني المشترك، وإن ادّعي الثاني فليزمه أن يجيز في فصيح الكلام أرض مخضرّة، وسماء مرتفع، ورحمة واسع، وتقول: أردت بالأرض المكان، وبالسماء السقف، وبالرحمة الإحسان، وهذا ما لا يقول به أحد من النحويين، وإنما يقع ذلك في الشعر(١) أو في نادر الكلام، وما هذه سبيله لا يُخرّج عليه كتاب الله تعالى الذي نزل بأفصح اللغات، وأرجح العبارات، وألطف الإشارات. فإن قلت فإني أجد في كلام كثير من المفسرين رضي الله عنهم تخريج آيات من التنزيل على مثل هذا كما قالوا في قوله سبحانه «وإذا حضر القسمة»(٢) ثم قال تعالى «فارزقوهم منه» فلو جز حملاً على معنى القسمة وهو المقسوم قلت: الذي عليه أهل التحقيق أن الضمير عائد على (ما) من قوله سبحانه «مما ترك الوالدان» أي فارزقوهم من الذي تركه الوالدان. على أن القسم والقسمة واقعان في العربية على المقسوم وقوعاً كثيراً، أي

---

(١) قال تعالى: «السماء منفطر به كان وعده مفعولا»، المزمل ٧٣ الآية ١٨. وفي فتح الرحمن في تفسير هذه الآية: السماء منفطر به، أي بذلك اليوم لشدته وإنما لم يؤنث صفة السماء مع أنها مؤنثة لأنها بمعنى السقف، تقول: هذا سماء البيت أي سقفه. قال تعالى: «وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً».

(٢) النساء ٤ الآيتان ٧، ٨ وتمامها: «للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً، وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً».

المحقق: أضاف الزمخشري في الكشاف ٢/ ٨٧ تعليلاً آخر لتذكير لفظة (قريب) فقال: أو على أنه بزنة المصدر الذي هو النقيض والضغيب (النقيض: صوت العقاب. الضغيب صوت الأرنب).

فهرس المصادر

١ ـ إصلاح المنطق ـ يعقوب بن السكيت ـ تح أحمد شاكر وعبدالسلام هارون ـ ط٢ ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٩م.

٢ ـ ديوان الأعشى الكبير ـ شرح د. م. محمد حسين ـ المطبعة النموذجية ـ القاهرة ـ ١٩٥٠م.

٣ ـ ديوان امرىء القيس ـ تح. محمد أبوالفضل إبراهيم ـ دار المعارف بمصر ـ ط٤ ـ ١٩٨٤م.

٤ـ إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ـ أبوالبقاء العكبري ـ تح. إبراهيم عطوة عوض ـ مطبعة البابي الحلبي ـ مصر ـ ١٩٦١م.

٥ ـ البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث ـ أبوالبركات ابن الأنباري ـ تح. د. رمضان عبدالتواب ـ القاهرة ـ ١٩٧٠م.

٦ ـ تفسير البيضاوي ـ مطبعة البابي الحلبي ـ مصر ـ ١٣٤٤م.

٧ ـ تفسير القرطبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٨ ـ حاشية الشهاب في تفسير البيضاوي ـ دار صادر ـ بيروت.

٩ ـ ديوان حسان بن ثابت ـ تح. د. سيد حنفي حسنين. . مراجعة كامل الصيرفي ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٧٤م.

١٠ ـ الخصائص ـ عثمان بن جنّي ـ تح. محمد علي النجار ـ دار الكتب المصرية ـ ١٩٥٦م.

١١ ـ ديوان ذي الرمة ـ تح. د. عبدالقدوس أبوصالح ـ مطبوعات مجمع اللغة بدمشق ـ ١٩٧٢م.

١٢ ـ سنن الترمذي ـ تعليق عبيد عزت الدعاس. . مطبعة الفجر الحديثة ـ حمص ـ ١٩٦٨م.

١٣ ـ سنن أبي داوود ـ نشر محمد علي السيد ـ حمص ـ ١٩٦٩م.

١٤ ـ سنن ابن ماجة ـ مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٩٥٣م.

١٥ ـ شرح شواهد المغني ـ عبدالرحمن السيوطي ـ تصحيح محمد محمود التركزي ـ لجنة التراث العربي.

١٦ ـ شرح ابن عقيل ـ المكتبة التجارية ـ مصر ـ ١٩٦٧م.

مقسوم بينهم. واعلم أنه لا يعد في أن يقال إن التذكير في قوله سبحانه قريب لمجموع أمور من الأمور التي قدّمناها فتقول لمّا كان المضاف يكتسب من المضاف إليه التذكير، وهي مقاربة المخرج في اللفظ، وكان الرحمة هنا بمعنى المطر، وكان قريب على صيغة فعيل، وفعيل الذي بمعنى فاعل قد يحمل على فعيل بمعنى مفعول جاز التذكير، وليس هذا نقضاً لما قدّمناه لأنه لا يلزم من انتفاء اعتبار شيء من الأمور مستقلاً انتفاء اعتباره من غيره.

هذا آخر ما تحرر لي في هذه الآية الشريفة، والله تعالى أعلم بغيبه، والحمد لله وحده، وصلواته على نبينا محمد وآله وصحبه وسلّم.

١٧ ـ شرح المفصل ـ موفق الدين ابن يعيش ـ تصحيح جماعة من العلماء ـ المطبعة المنيرية.
١٨ ـ الصبح المنير في شعر أبي بصير ـ مطبعة آدولف هلز هوسن ـ بيانة ـ ١٩٢٧م.
١٩ ـ الصحاح ـ إسماعيل بن حماد الجوهري ـ تح. أحمد عبدالغفور عطار ـ دار الكتاب العربي ـ مصر ـ ١٩٥٦م.
٢٠ ـ الضرائر ـ محمود شكري الآلوسي ـ شرح محمد بهجت الأثري ـ المطبعة السلفية ـ مصر ـ ١٣٤١هـ.
٢١ ـ طبقات فحول الشعراء ـ محمد بن سلام الجمحي ـ شرح محمود محمد شاكر ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ ١٩٧٤م.
٢٢ ـ العقد الفريد ـ أحمد بن عبدربه ـ تح. أحمد أمين ورفاقه ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ مصر ـ ١٩٤٨م.
٢٣ ـ فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن ـ أبويحيى زكريا الأنصاري ـ تح. محمد علي الصابوني ـ عالم الكتب ـ ط١ ـ بيروت ـ ١٩٨٥م.
٢٤ ـ القرآن الكريم.
٢٥ ـ الكتاب ـ عمرو بن عثمان بن قنبر ـ عالم الكتب ببيروت ـ مطابع دار القلم ـ القاهرة.
٢٦ ـ الكشاف ـ محمود بن عمر الزمخشري ـ المطبعة البهية ـ مصر ـ ١٣٤٣هـ.
٢٧ ـ لسان العرب ـ محمد بن مكرم بن منظور ـ دار صادر ـ بيروت.
٢٨ ـ المحكم ـ علي بن إسماعيل بن سيده ـ تح. د. حسين نصار ـ ط١ ـ مطبعة البابي الحلبي ـ مصر ـ ١٩٥٨م.
٢٩ ـ المذكر والمؤنث ـ أبوزكريا يحيى بن زياد الفراء ـ تعليق مصطفى الزرقا ـ ط١ ـ حلب ـ ١٣٤٥هـ.
٣٠ ـ معاني القرآن ـ الأخفش الأوسط ـ تح. د. فائز فارس ـ الشركة الكويتية لصناعة الدفاتر ـ ط٢ ١٩٨١م.
٣١ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ـ أحمد بن محمد الفيومي ـ مطبعة البابي الحلبي ـ مصر ـ ١٣٤٢هـ.
٣٢ ـ منتخبات في أخبار اليمن ـ نشوان بن سعيد الحميري ـ تصحيح عظيم الدين أحمد ـ مطبعة بريل ـ ليدن ـ ١٩١٦م.
٣٣ ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ـ أحمد بن محمد المقري التلمساني ـ دار الفكر ـ ط١ ـ ١٩٨٦م.

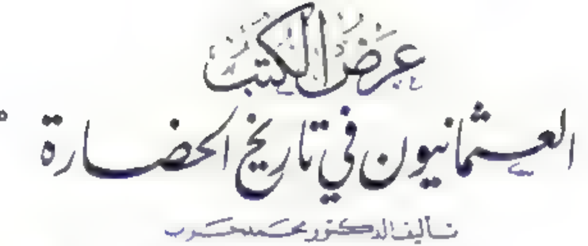
فهرس الآيات الكريمة

السورة	رقم الآية	القسم المستشهد به
النساء ٤	٧	«مما ترك الوالدان»
النساء ٤	٨	«وإذا حضر القسمة... فارزقوهم منه....»
الأعراف ٧	٥٦	«إن رحمة الله قريبٌ من المحسنين»
الأعراف ٧	٧٥	«وهو الذي يُرسل الرياح بُشراً بين يدي رحمته»
التوبة ٩	٦٢	«والله ورسوله أحق أن يرضوه»
يوسف ١٢	١١	«تلتقطه بعض السيَّارة»
النحل ١٦	١٢٦	«والموعظة الحسنة»
مريم ١٩	٢٩	«وما كانت أمك بغياً»
النور ٢٤	٣٨	«وإقام الصلاة»
الشعراء ٢٦	٨	فظلت أعناقهم لها خاضعين»
يس ٣٦	٧٩	«قال من يحيي العظام وهي رميم»
الأعلى ٨٧	١	سبّح اسم ربّك الأعلى»

فهرس الأحاديث النبوية

«إن هذين حرامٌ على ذكور أمتي حِلٌّ لإناثهم»

فهرس الشعر



عرض وتلخيص
د. حسين دويدار
استاذ مساعد التاريخ والحضارة

قسَّم المؤلف هذا الكتاب إلى مقدمة وقسمين وخاتمة فضلاً عن الإهداء والفهرس.

أما المقدمة: فقد تحدث فيها بإيجاز عن أهمية دراسة تاريخ العثمانيين وبداية اهتمام الأوروبيين وخاصة المستشرقين بهذا التاريخ في معاهدهم وجامعاتهم، ونظرتهم العدائية لهذا التاريخ من خلال صراعهم الطويل مع العثمانيين. تلك النظرة التي تشرَّبها الكثيرون من طلاب العالم الإسلامي المبعوثين إلى أوروبا، ونقلوها بقصد أو بلا قصد إلى أوطانهم، وتناقلتها الأجيال دون أن يدرك الكثيرون أصلها ومغزاها وهدفها. ويختم هذه المقدمة بقوله: «إن معاداة العثمانيين قضية يحمل لواءها في البلدان العربية وغير العربية أصحاب المذاهب المعادية للإسلام، والسبب: إسلامية الدولة العثمانية. لذلك لا يناصر تاريخ العثمانيين وحضارتهم إلا هؤلاء الذين آمنوا بالإسلام تاريخاً وحضارةً».

وبين أن هدف هذا الكتاب هو تعريف هؤلاء وأولئك بتاريخ العثمانيين وحضارتهم.

وأما القسم الأول من الكتاب: فهو بعنوان «العثمانيون في التاريخ». وقد خصصه للحديث بصورة عامة عن لمحات من تاريخ العثمانيين من ص ٩ إلى ص ٢١٨. وقسّمه إلى ستة فصول أو مباحث: الأول بعنوان «تاريخ وتراجم»، وتحدث فيه عن أصل العثمانيين ونشأتهم وتسلسل إمارتهم، وتوسع في ذكر خلفائهم العظام

(*) صدر هذا الكتاب في طبعة أولى عن دار القلم بدمشق سنة ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م ويقع في ٤٥٦ صفحة من القطع المتوسط.

مثل الأمير الشهيد مراد، وبايزيد الصاعقة، والسلطان سليم، والسلطان عبدالحميد وعصره.

والثاني: بعنوان «غزو وجهاد» وفيه تحدث عن غزوات العثمانيين وفتوحاتهم في أوروبا وبخاصة في عهد السلطان محمد الفاتح والسلطان محمد الثاني والسلطان سليمان القانوني.

والثالث: بعنوان «عداء اليهود» وبين فيه أن المستشرقين اليهود كانوا أول من شوّه تاريخ العثمانيين. ثم تحدث عن يهود الدونمة ودورهم في إسقاط الخلافة العثمانية، وعن صلتهم بالماركسية وإسرائيل، وبيّن أن موئيز كوهين اليهودي التركي هو مبتدع فكرة القومية الطورانية، وواضع كتاب «نوران» وهو الكتاب المقدس للسياسة الطورانية. وأن هؤلاء اليهود كان لهم ضلع في جمعية الاتحاد والترقي التي نجحت في الإطاحة بحكم السلطان عبدالحميد والاستيلاء على السلطة في تركيا، وأنهم حاولوا جاهدين الحصول على اعتراف الجمعية بأن تكون فلسطين وطناً قومياً لليهود.

والرابع: بعنوان «ثورات» تحدث فيه عن ثورة الباطنية بقيادة الشيخ بدر الدين بن إسرائيل لاقتلاع جذور الدولة العثمانية، وعن ثورة جان بردى الغزالي وبيّن أنه ليس عربياً كما ذهب الكثيرون، وإنما كان سلافياً من كرواتيا حاول تحقيق طموحاته في مصر بأي ثمن، ولكن كان مصير ثورته الفشل في معركة «المصطبة» ٢٧ صفر ٩٢٧هـ ـ ٦ فبراير ١٥٢١م ، وقضي عليه وقتل.

ثم تحدث عن الفريق عزيز المصري، وبين أنه لم يكن مصري الأصل وإنما لقب بهذا اللقب في مصر. وأنه كان من الجراكسة. وكان بيته ملتقى لكل الطوائف الموجودة في الساحة السياسية والفكرية في ذلك الوقت. وذكر أن هناك وثائق كثيرة لم تنشر عنه حتى تساعد في الحكم على شخصيته وانتماءاته.

والخامس: بعنوان «مسائل عربية» وفيه تحدث عن تاريخ الطريقة البكتاشية في مصر وتطورها، وعن ترحيب بلاد المشرق العربي بالعثمانيين، وعن بدء ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الوثائق العثمانية، وعن حادثة الطربوش التي وقعت بين أتاتورك وسفير مصر في تركيا، وعن ادعاء الأمير محمود شوكت ـ حفيد السلطان عبدالعزيز الذي استقر بمصر بعد طرد أتاتورك لأفراد الأسرة المالكة العثمانية ـ أنه ملك على فلسطين سنة ١٩٤٨م.

والسادس: بعنوان «المسلمون في أوروبا بعد العثمانيين» وتحدث فيه عن مأساة الانحسار الإسلامي عن الأندلس وأوروبا بعد انهيار الدولة العثمانية.

وعن مأساة مسلمي القرم في الاتحاد السوفياتي وعن المسلمين في رومانيا وبلغاريا وأحلامهم.

وأما القسم الثاني من الكتاب: فقد جعله تحت عنوان «العثمانيون في الحضارة» من ص ٢١٩ إلى ص ٤٠٦ وقد قسّمه إلى أربعة مباحث: الأول بعنوان «الفنون» وفيه تحدث عن الفنون في عهد العثمانيين وبخاصة فن العمارة وفن الخط، وترجم لأشهر المعماريين العثمانيين، وهو المعماري سنان، وتحدث عن دوره في فن العمارة الإسلامية. كما تحدث عن الخطاط الشهير موسى عزمي الملقب بحامد. وهو آخر الخطاطين المسلمين العظام الذي كتب القرآن الكريم كاملاً بخطه مرتين، وله أعمال فنية خطية أخرى لا تحصى. والثاني: بعنوان «الآداب» ركز فيه بخاصة على السلاطين الشعراء من العثمانيين مثل: مراد الثاني، ومحمد الفاتح، وبايزيد الثاني وسليم الأول وسليمان القانوني، وجاء بنماذج من أشعارهم مترجمة إلى العربية، كما تحدث في هذا المبحث عن صفات العرب وأخلاقهم والمرأة العربية في التراث الأدبي العثماني. وختم هذا المبحث بالحديث

عن شاعر الإسلام التركي محمد عاكف وشعره. وفي المبحث الثالث من هذا القسم وهو بعنوان «الفكر»: تحدث عن شيخ الإسلام مصطفى صبري: حياته وفكره ومواقفه الساسية، وعن الشيخ عاطف الإسكيليبي: حياته وفكره ومعاناته واستشهاده، وعن أحمد نعيم بايان زاده: حياته وأعماله ومواقفه وآرائه. وعن بديع الزمان سعيد النورسيّ: وأثره في الحياة الفكرية والسياسية في تركيا وعن الإسلاميين في تركيا وآرائهم ومواقفهم، وفي المبحث الرابع: تحت عنوان «الرحلات والجغرافيا والعلوم» تحدث المؤلف عن الشيخ آمد شمس الدين: ودوره في التربية والتعليم، وعن مصر في التراث الجغرافي العثماني، وعن الرحالة العثماني أولياجلبي الذي قام بأربع وأربعين رحلة في ثلاث وعشرين دولة، وعن وصفه للقاهرة في القرن السابع عشر الميلادي.

وأما الخاتمة فقد جعلها بعنوان «كلمة حق واجب قولهَا» من ص ٤٠٧ وحتى ص ٤٥٢ وتحدث فيها عن أربعة مسائل، الأولى: بعنوان «العثمانيون المفترى عليهم» وفيها ردٌّ على الدكتور نور الدين حاطوم الذي هاجم العثمانيين وحكمهم للعالم العربي على صفحات مجلة العربي العدد (٢٢٥).

والثانية: خصصها للحديث عن مكانة اللغة العربية في الدولة العثمانية وفي خطط التعليم في عهدها سواء في تركيا أو في البلدان العربية الخاضعة لها.

وأما المسألة الثالثة: فقد جعلها تحت عنوان «ما هكذا ينقد التاريخ»، وفيها يرد على مقال للدكتور سعيد اسماعيل علي نشر في مجلة الهلال (فبراير سنة ١٩٨٥م) بعنوان «السلطان عبدالحميد والثورة العرابية» وتعرّض فيه للحديث عن التيار الديني والقومي وفكرة الجامعة الإسلامية. وأخيراً تحدث في المسألة الرابعة والأخيرة عن

اللغة التركية وانتشارها في مصر قبل الفتح العثماني لها سنة ١٥١٧م.

وبعد. . .

فإن هذا الكتاب جدير بالقراءة من المهتمين بالتاريخ الإسلامي عامة وتاريخ العثمانيين خاصة. إذ يستطيع الإنسان من خلاله أن يرى تلك النظرة التي كانت سائدة إلى عهد قريب ولا تزال سائدة بين الكثيرين بالنسبة للدولة العثمانية واتهامها بالجمود والتخلف، وخاصة في النواحي الثقافية والفكرية الفنية، إنما هي نظرة فيها الكثير من المبالغة إن لم نقل فيها الكثير من الخطأ والجور والظلم، ساعدت دراسات المستشرقين ومن تتلمذ على أيديهم من أبناء العالم الإسلامي في نشرها. ومن ثم فإننا يجب علينا أن ننظر إلى تاريخ العثمانيين وحضارتهم على أنها صفحة عظيمة من صفحات الإسلام، وإن شابها بعض الظلال، وذلك اعتماداً على المصادر الأصيلة والوثائق والمخطوطات الكثيرة التي لم تنشر حتى الآن.

وأخيرا فإن الملاحَظ في هذا الكتاب أن مؤلفه لم يورد لنا المصادر أو المراجع أو الوثائق التي اعتمد عليها في تأليف هذا الكتاب سواء في داخل الكتاب أو في نهايته.

وهو شيء مهمّ بالنسبة للباحثين وخاصة من المهتمين بالتاريخ العثماني وحضارته، وإن كان هذا لا يقلل من قيمة الكتاب وأهميته في هذا المجال.



Production Rules :

1. The scholar shall comply with the principles of scientific research in respect of documentation of information and indicating the sources and references together with its editions.
2. The submitted research shall be serious, invented and not previously published.
3. Researches should be typewritten at one face of sheet.
4. The writer shall use all known punctuations in the Arabic style.
5. Marks and comments should be written separately at the bottom of each page.
6. It is preferred that each research shall be summarized in half page only with the main points dealt with.
7. Each research shall be accompanied by a brief extract about the writer, his educational record and his distinguished publications.
8. The research shall not exceed 30 fullscap pages.
9. The remarks made by the Arbitrator on research to be published shall be referred to the researcher in order to comply with.
10. All researches and subjects shall be the property of the College whether published or not.
11. The writer shall be informed on receipt of his subject and with the result of arbitration.
12. Published subjects shall be arranged with view to some technical considerations.
13. The Magazine shall pay a cash prize to each subject published in the magazine.
14. Subjects and all correspondences shall be sent to the following subject.

College of Islamic & Arabic Studies
(The Magazine)
P. O. Box (50106)
Dubai - U. A. E.
Editor - in chief - Dr. Ibrahim Mohammed Al Salqini
Dean, College of Islamic & Arabic Studies.
Executive Editor - Dr. Waleed Qassab Professor
Department of Arabic Language & Literature.
Board of Editors - Dr. Rajab shahwan
Teacher, Department of Islamic Studies.
Dr. Nashat Dhief
Teacher Department of
Islamic studies.
- Dr. Ghazi Tlaimat
Teacher, Department of Arabic Language & Literature
- Dr. Omar Da'ooq
Teacher, Department of Islamic Studies.

UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 3 - 1411 - 1991





UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
LLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO. 3 - 1411 - 1991